

# ہندوستانی تہذیب کا ارتقاء

تہذیبی لین دین اور فنون لطیفہ

مترجمہ  
عماد الحسن آزاد فاروقی

مکتبہ جامعہ اسلامیہ  
دہلی



# ہندوستانی تہذیب کا ارتقاء

تہذیبی لین دین اور فنون لطیفہ

مُرتبہ

عماد الحسن آزاد فاروقی

پیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب ۔

پیش نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے 📌

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share>

میر ظہیر عباس روستمانی

0307-2128068 📞

@Stranger ❤️ ❤️ ❤️ ❤️ ❤️ ❤️ ❤️

مکتبہ جامعہ دہلی



© شعبہ اسلامک اینڈ عرب ایرانی اسٹڈیز  
جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی ۲۵



صدر دفتر:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ - جامعہ نگر - نئی دہلی 110025

شاخیں:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ - اردو بازار - دہلی 110006

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ - پرنس بلڈنگ - بمبئی 400003

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ - یونیورسٹی مارکیٹ - علی گڑھ 202001

قیمت: 40/-

تعداد 750

پہلی بار: مئی ۱۹۸۵ء

برٹی آرٹ پریس ۱ پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی میں طبع ہوئی۔



پیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب ۔

پیش نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے 📌

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share>

میر ظہیر عباس روستمانی

0307-2128068 📞

@Stranger ❤️ ❤️ ❤️ ❤️ ❤️ ❤️

## فہرست

صفحہ  
۵

عماد الحسن آزاد فاروقی

مقدمہ

### تہذیبی لبین دین :

- ۱۔ ہندوستانی مسلمانوں کا نظم سلطنت و حکمرانی : خصوصیات و امتیازات۔  
۱۱ { پروفیسر محمد اظہر انصاری
- ۲۔ دہلی سلطنت کے نظم و نسق میں ہندوؤں کا حصہ۔ ڈاکٹر محمد لبین منہر صدیقی  
۱۹
- ۳۔ ہندی اسلامی سماج۔ تہذیبی لبین دین۔ ڈاکٹر محمد عمر  
۳۳
- ۴۔ ہندی اسلامی تہذیب کے ایرانی اور زردشتی عناصر۔ ڈاکٹر کبیر احمد جالسی۔  
۶۲
- ۵۔ ہندی مسلمان اور ہندوستانی مذاہب۔ عماد الحسن آزاد فاروقی  
۷۰
- ۶۔ ہندوستانی مسلمانوں میں تہجد و اصلاح کی کوششیں۔ سر سید سے آزاد تک  
۷۷ { پروفیسر آل احمد سرور



## علاقائی مطالعے :

صفحہ

- ۱۔ کیرالامیں اسلام — ایک نکل جہتی مطالعہ — ڈاکٹر محمد یوسف کوکن ۸۸
- ۲۔ بنگال میں اسلام — ایک ہمسہ جہتی مطالعہ — ڈاکٹر محمد صابر خاں ۱۰۲
- ۳۔ کشمیر میں اسلام — ایک کل جہتی مطالعہ — پروفیسر عبدالقیوم رفیقی ۱۳۵

## فنون لطیفہ :

- ۱۔ ہندی مسلم فن تعمیر — مقصد تکنیک اور جالیات — جناب سید جمال الدین ۱۳۸
- ۲۔ اسلامی ہند میں مصوری کی روایت — ڈاکٹر انیس فاروقی ۱۶۷
- ۳۔ ہندی مسلمان اور ہندوستانی فن موسیقی کی ترقی اور تزئین —  
جناب شہاب سرمدی — ۱۷۷
- ۴۔ اسلامی ہند میں فن خطاطی — صاحبزادہ شوکت علی خاں ۱۸۸



## مقدمہ

تہذیبی اور تمدنی ارتقا کا عمل اتنا پیچیدہ اور اتنے مختلف عوامل و عناصر پر مشتمل ہوتا ہے کہ اس میدان میں تحقیق کو جتنا آگے بڑھائیں اتنا ہی تہ در تہ حقائق، اسباب اور محرکات کا انکشاف ہوتا چلا جاتا ہے۔ دنیا کی کسی ترقی یافتہ تہذیب کو لے لیجیے، اگرچہ بظاہر وہ اپنی جگہ ایک منفرد اور مکمل اسکاٹی محسوس ہوگی لیکن جب تحقیق کی نگاہوں سے دیکھیں گے تو اس میں مختلف انواع و اقسام کے عناصر مختلف تاریخی اسباب کی کار فرمائی اور مخصوص حالات کے نتائج ایک دوسرے سے اس طرح باہم گڈ مڈ نظر آئیں گے کہ اس کی ساری انفرادیت اور اس کا خودمکتنی ہونا محض افسانہ معلوم ہوگا۔ یونان کی عظمت رفتہ کی داستان کو لے لیجیے یا عظیم الشان رومی سلطنت کی تہذیب کو، اہرام مصر کے دور کا قصہ ہو یا بابل و نینوا کے افسانے، چین و جاپان کا تمدن ہو یا قدیم ہندوستان و ایران کی تہذیب، یہ حقیقت ہر جگہ یکساں طور پر کار فرما نظر آئے گی۔ اسلامی تمدن و تہذیب بھی اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں ہے۔ عرب کے بادیہ نشینوں کی سادہ زندگی اور تمدن کے ابتدائی مرحلوں سے لے کر قرطبہ، قاہرہ، دمشق، بغداد، شیراز، سمرقند و بخارا کی حسین اور شان دار عمارتیں، پُر رونق بازار، مدارس، خانقاہیں اور متہدن زندگی کے سارے ہنگامے، مختلف تہذیبی عناصر کے امتزاج، رد و قبول اور اخذ و ارتباط کی ایک دل پذیر داستان ہے جسے بیان کرنے کا یہ موقع نہیں۔

مقصود اس تمہید سے یہ ہے کہ ۱۲۰۶ء میں دہلی سلطنت کے قیام کے ساتھ ہندوستان کے دروازے جس اسلامی تہذیب و تمدن کے استقبال کے لیے کھلے وہ اپنے آپ میں مختلف تہذیبوں کے خمیر اور مختلف الاصل عناصر کی ترکیب سے تیار ہوئی تھی، اس میں عرب کا سوز و درد اور عجم کا حسن و نون شامل تھا۔ خود ہندوستان میں جس تہذیب سے اس کا ساتھ ہوا وہ آل



سے کہیں زیادہ قدیم تھی اور اسی نوع کے ارتقائی عمل سے گزر کر اپنی پختہ عمر کو پہنچ چکی تھی ہندستان کی قدیم تہذیب میں مسلمانوں کے آنے تک قبل از آریا وادی سندھ کی تہذیب، آریائی ویدک تہذیب، شمال مغربی سرحد سے یونانی اثرات، کشان، شاک اور دوسری غیر ملکی اقوام کے توسط سے ہندستان پہنچنے والے تہذیبی عناصر، مقامی غیر آریا نیم تہذیب قبائل اور اقوام کی روایات، ان سب کے ایک تہذیبی ارتقائی عمل میں شریک ہونے اور ان کے یک جان و یک قالب ہو کر کلاسیکی ہندو تمدن کی شکل میں عروج پانے کا عمل سرانجام پا چکا تھا۔ ہندستان کی کلاسیکی ہندو تہذیب ایک لطیف وحدت کی صورت میں نئی اسلامی تہذیب کے استقبال کے لیے تیار تھی۔

ترک سرداروں کے ہاتھوں شمالی ہندستان کی چھوٹی چھوٹی، بیشتر راجپوت ریاستوں کی شکست اور اس کے نتیجے میں دہلی سلطنت کے قیام اور اسٹیٹ کام کو کسی نوع ہندو تہذیب پر اسلام کی فتح نہیں قرار دیا جاسکتا۔ یہ ایک جدید تصور ہو گا جو قدیم ہندستانی معاشرہ پر منطبق نہیں ہوتا۔ ایک ایسی تہذیب میں جو ذات پات کے نظام کی صورت میں تقسیم کار کے اصول پر سختی سے عامل تھی اور جس میں جنگ جوئی اور حکمرانی صرف چھتری طبقے کی ذمہ داری سمجھی جاتی تھی، زمام اقتدار کے راجپوتوں (دبدر علم خود چھتریوں) کے ہاتھ سے نکل کر غیر ملکی ترکوں کے ہاتھ میں چلے جانے سے معاشرہ کے دوسرے طبقات کی زندگی میں کوئی فرق نہیں پڑتا تھا۔ ہندستانی معاشرہ کی ساخت اس قسم کی تھی کہ حکمرانوں کے بدل جانے سے سماج کے دوسرے حصے غیر متاثر رہتے تھے۔ چنانچہ ہندستان میں مسلمانوں کی حکومت قائم ہو جانے کے بعد بھی ہندو تہذیب بغیر کسی انتشار کے اپنے راستے پر گامزن رہ سکی۔ وقت گزرنے کے ساتھ جب دونوں تہذیبوں یعنی ہندو تہذیب اور اسلامی تہذیب میں اخذ و قبول اور تہذیبی لین دین کا سلسلہ شروع ہوا تو اس مخصوص تمدن کی بنیاد پڑی جو بعد میں ہند اسلامی تہذیب کی صورت میں اس ملک کے لیے مایہ افتخار بنا۔

یہ بات تقریباً یقینی طور سے کہی جاسکتی ہے کہ باہر سے آئے ہوئے مسلمان حملہ آوروں کا اس ملک کی کثیر آبادی کے مقابلے میں ایک معمولی اقلیت ہوتے ہوئے اس ملک میں اتنی تیزی سے اور اتنی وسیع حکومت قائم کر لینا اور پھر بحسن و خوبی اس کا نظم و نسق چلا



لینا ممکن نہیں ہو سکتا تھا اگر انھیں کم سے کم حکومت کی درمیانی اور نچلی سطحوں پر مقامی باشندوں کا بھرپور تعاون حاصل نہ ہوتا۔ پروفیسر محمد حبیب نے ایک جگہ کم سے کم ابتدائی دور کی حد تک، مسلمانوں کے ساتھ آئے ہوئے سماجی مساوات، معاشی آزادی اور فنون و ہنر کی قدردانی کے تصورات کو اس کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے (دیکھیے ایلپیٹ اینڈ ڈاؤسن کی دوسری جلد کی طبع ثانی کا مقدمہ)۔ بہر حال خواہ وجہ یہ رہی ہو یا اس ملک کی روایتی رواداری، ذات پات کے نظام کی مخصوص منطق اور کسی طرح کی قومی اور اجتماعی وحدت کا فقدان، یہ حقیقت ہے کہ ابتدائی دور سے ہی مسلمان حکومت کی افواج اور انتظامی انصرام میں ہندوستان کے غیر مسلم باشندے شریک رہے۔ اس کتاب کے پہلے دو مضامین اور خاص طور سے ڈاکٹر محمد یسین منظر صاحب کا مقالہ ”دہلی سلطنت کے نظم و نسق میں ہندوؤں کا حصہ“ اس موضوع پر سیر حاصل روشنی ڈالتے ہیں۔

سب سے پہلے ہندوستان کے مقامی باشندوں کا مسلمانوں کی حکومت کے ساتھ اشتراک و تعاون تمہید تھی بعد کی سماجی، ادبی، علمی و فنی زندگی میں دونوں قوموں کے ایک دوسرے کے اثرات قبول کرنے اور ایک ملی جلی تہذیب کو فروغ دینے کی۔ وہ چاہے شاہی محل کی تقریبات ہوں یا ہندوستان میں رائج ان گنت میلے ٹھیلے۔ بچے کی ولادت سے لے کر شادی بیاہ اور مرنے کے بعد فاتحہ یا پھول تک کی ریت رسمیں ہوں یا ٹپنگ بازی، مختلف قسم کے جانوروں کی لڑائیاں، بھگت بازی، ریس، نٹوں اور مدار یوں کا تماشہ اور چوسر، شطرنج، گنجفہ جیسی تفریحات۔ وہ فارسی اور مقامی زبانوں کا شعر و ادب ہو یا تصوف، علم نجوم، فلکیات اور علم رمل جیسے مشاغل۔ وہ مسلم عوام کی ادھام پرستیاں ہوں یا بزرگوں کے فراہوں اور مقدس مقامات سے متعلق ریت رسمیں اور روایات۔ لباس، زیورات اور سنگار کے لوازمات ہوں یا مختلف قسم کے کھانے، مشروبات، پان اور حقہ نوشی۔ غرض زندگی کے ہر مشغلے کو تہذیبی لہجہ دین سے ترقی حاصل ہو رہی تھی اور ہر میدان میں ہندو مسلمان ایک دوسرے کے شانہ بشانہ شریک تھے۔ ہماری خوش قسمتی سے ڈاکٹر محمد عمر صاحب نے اس بھوتی بوسری تہذیب کا ایک جامع خاکہ اپنے مقالہ میں پیش کیا ہے جو اگرچہ اب ماضی کے دھندلکوں میں پوشیدہ ہو چکی ہے لیکن اس کے اثرات باوجود جدید دور کی ”نئے سامانیوں“ کے اب بھی محسوس کیے جاسکتے ہیں۔



تہذیبی لین دین اور اس کے تحت ایک ہند اسلامی تمدن کا فروغ جو کل ہند پیمانے پر ہو رہا تھا، اس کی بعض علاقائی خصوصیات بھی تھیں جو مختلف علاقوں کے ساتھ مخصوص تھیں تہذیب اسلامی جس کی اپنی منفرد خصوصیات تھیں جب ہندوستان کے مختلف علاقوں میں پھیلی تو اس کا سابقہ اس ملک کے مختلف علاقوں کی مخصوص مقامی ثقافتوں سے بڑا جو ہندوستان جیسے رنگارنگ ملک کے الگ الگ علاقوں میں اپنی خصوصیات اور اپنا رنگ رکھتی تھیں۔ کشمیر کا تمدن کچھ اور تھا پنجاب کا کچھ اور، بنگال کے طور طریقے گجرات سے بہت مختلف تھے، اور جنوبی ہندوستان کی تو دنیا ہی اور تھی۔ نسلی اور لسانی اختلافات کے علاوہ جغرافیائی اور تاریخی عوامل کا بھی اس تہذیبی تنوع میں بہت ہاتھ تھا۔ ان میں سے ہر علاقے میں مقامی ثقافت اور اسلامی تہذیب کے میل جول سے اس علاقے کی مخصوص ہند اسلامی تہذیب کا ارتقاء ہوا۔ یہ علاقائی ہند اسلامی تہذیبیں اپنی کئی خصوصیات کے لحاظ سے کل ہند اسلامی تہذیب میں شریک تھیں لیکن اپنی کئی خصوصیات میں یہ اپنا مخصوص علاقائی رنگ بھی رکھتی تھیں اس کتاب میں علاقائی مطالعوں کے حصے میں شامل کیرالا، بنگال اور کشمیر میں اسلام کا ایک کل جہتی مطالعہ اسی حقیقت کا اظہار اور ہندوستان میں ہند اسلامی تمدن کی ارتقاء پذیر کار فرمائی اور وسیع دامانی کا اعتراف ہے۔

ہند اسلامی تہذیب کے ہم جہتی بنیادیں ہندو اور مسلم تہذیبوں کے ملاپ سے ہندوستان میں جو تمدنی ترقی ہو رہی تھی، اس میں، اس تمدنی رنگارنگی کے علاوہ جس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر چکے ہیں، تہذیبوں کے اس شکم سے فنون لطیفہ کو جیسا فروغ اور فن کی جیسی اعلیٰ بلندیوں حاصل ہوئیں وہ تہذیب و تمدن کے کسی اور گوشے کے حصہ میں نہیں آئیں۔ فن تعمیر مسلمانوں کا محبوب اور مخصوص فن تھا اور شاید مسلمانوں کے جمالیاتی ذوق کا جیسا بھرپور اور جتنے بڑے پیمانے پر اظہار فن تعمیر میں ہوا ہے ویسا کسی اور فن لطیف میں نہیں ہوا۔ اسلامی دنیا کے ایک سرے سے دوسرے سرے تک نظر دوڑائیے تو خطہ ارض کا یہ وسیع حصہ مساجد، مقابر، مدارس، محلات اور باغات کی پرانی اور نئی عمارتوں کی شکل میں مسلمانوں کے مخصوص فن تعمیر کے نمونوں سے کسی جڑاؤ کا م کی طرح مزین دکھائی دے گا۔ اسپین سے لے کر انڈونیشیا تک پھیلے ہوئے اور نسلی، قومی اور جغرافیائی لحاظ سے مختلف الشوع علاقوں میں مسلم فن تعمیر کے یہ آثار اپنی بعض بنیادی



خصوصیات میں یکساں، اور مقامی فرق کے ساتھ ایک واحد تہذیبی تجربے کی جمالیات کے منظر ہیں۔ ہندوستان میں بھی مسلمانوں کے اس مخصوص فن لطیف کا پورا پورا اظہار ہوا ہے جس کی گواہی اس ملک کا ہر گوشہ دے رہا ہے۔ ہاں! یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ہندو فن تعمیر کے بعض اثرات اور اس کے بعض اجزاء کی آمیزش نے ہندوستانی مسلم فن تعمیر کو چار چاند لگا دیے۔ شاید قطب مینار، غیاث الدین تغلق کا مقبرہ، ہمایوں کا مقبرہ، فتح پور سیکری کی عمارات، تاج محل، دہلی کی جامع مسجد اور لال قلعہ، نیرنگھرات، بنگال اور دکن کی عمارات اور اس ملک کے طول و عرض میں بکھرے ہوئے اس طرح کے سیکڑوں آثار قدیمہ ہندوستان ہی جیسے ملک میں ممکن تھے جہاں فن تعمیر کی دو صیغ معنوں میں متمول روایتوں کا سنجوگ دیکھنے میں آیا۔ اس جلد میں سید جمال الدین صاحب نے فن تعمیر پر اپنے مقالے میں اگرچہ مسلم دور حکومت کے ابتدائی عہد کی تعمیرات کو موضوع بحث بنایا ہے لیکن ان کی رائیں اور تعبیرات ہندوستان کے مسلم فن تعمیر پر مجموعی طور سے صادق آتی ہیں جیسا کہ انہوں نے بعض علاقائی مثالوں اور مغل دور پر ایک سرسری تبصرے سے خود واضح کر دیا ہے۔

ہند روایت اور باہر سے آئے ہوئے اسلامی طرز کی آمیزش سے جہاں فن تعمیر کو نکھار اور ترقی حاصل ہوئی وہاں فن موسیقی اور فن مصوری پر بھی اس تہذیبی عمل کے اثرات بھرپور پڑے۔ فن مصوری کو عروج تو صیغ معنوں میں مغل دور حکومت میں ہی حاصل ہوا، لیکن فن موسیقی عہد سلطنت سے ہی ترقی پذیر ہو چکا تھا۔ فن موسیقی پر لکھنے والے ہمارے فاضل مقالہ نگار کے خیال میں ہندوستانی روایت کے سُر اور اسلامی تہذیب کی موسیقی میں رائج پردہ میں حقیقی امتزاج عہد سلطنت ہی میں عمل میں آچکا تھا، کہا جاتا ہے کہ امیر خسرو اس راز سے آشنا تھے اور کئی سازوں کی ایجاد ان کی طرف منسوب بھی کی جاتی ہے فن مصوری میں، بہر حال، اس مجمع البحرین کی کارفرمائی عہد مغلیہ کے آغاز تک نہیں حاصل تھی، لیکن مغل بادشاہوں کی فن مصوری سے دلنشنگی نے بڑے پیمانے پر اس کا موقع فراہم کیا۔ ایران میں جلا وطنی کی زندگی گزارنے کے بعد جب ہمایوں ہندوستان واپس آیا تو اس کے ہمراہ آنے والے ایرانی مصوروں میں چند مشہور اساتذہ فن بھی تھے۔ اس کے انتقال کے بعد جب اکبر نے ایک وسیع پیمانے پر شاہی نگار خانے کی بنیاد رکھی تو ان ایرانی مصوروں کو ہندوستانی مصوروں کے ساتھ کام کرنے کا موقع ملا اور اس طرح دونوں روایتوں کے



امتزاج سے اس مخصوص طرز فن کو عروج حاصل ہوا جو مغل طرز مصوری کے نام سے مشہور ہے اور جس کے اثرات بعد کی بعض علاقائی طرزوں میں بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔

فن مصوری اور فن خطاطی کے باہمی تعلق کو تو کوئی ماہر فن ہی واضح کر سکتا ہے لیکن اتنا ضرور کہا جاسکتا ہے کہ شروع ہی سے مسلمانوں کے جمالیاتی ذوق کے اظہار پر جو پائیدار فن مصوری کے سلسلے میں تھیں انھوں نے اس تخلیقی صلاحیت کا دھارا کسی حد تک فن خطاطی کی طرف موڑ دیا۔ پھر اسلامی تمدن کے سب سے اہم سرچشمے یعنی قرآن شریف کے نسخوں کی روز افزوں مانگ، اس مقدس صحیفے کو زیادہ سے زیادہ خوب صورت اور مزین دیکھنے کی خواہش اور علم، درس و تدریس اور ان کے متعلقات کی اسلامی تمدن میں عمومی اہمیت اور وقعت نے فن خطاطی کو جلا دینے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ ان اسباب کے نتیجے میں مسلمان معاشرہ میں فن خطاطی کو جیسی مقبولیت اور جیسا عروج و امتیاز حاصل ہوا، شاید چین اور جاپان کے تمدنوں کو چھوڑ کر دنیا میں اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔ اسلامی ہند میں فن مصوری پر ڈاکٹر انیس فاروقی اور فن خطاطی پر صاحب زادہ شوکت علی خاں کے مقالے، آج کے دور میں جب ان کے قدر دان بہت کم ہیں، ان فنون کا ایک وقیع تاریخی اور فنی جائزہ پیش کرتے ہیں۔

شعبہ اسلامک اینڈ عرب ایسٹین اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی کی طرف سے جب جنوری ۱۹۸۱ء میں ”ہندستان میں تہذیب اسلامی کے ارتقا“ پر ایک سمینار منعقد کیا گیا تو اس کا مقصد ہندوستانی تہذیب و تمدن کے تین مختلف میدانوں میں ہندوستانی مسلمانوں کی دین اور ان کے کارناموں کا ایک ہمہ گیر جائزہ پیش کرنا تھا۔ اس سلسلے میں اس موضوع کو علوم اسلامیہ ادبیات سماجی و تاریخی مطالعے علاقائی مطالعے اور فنون لطیفہ کے مختلف حصوں میں بانٹ دیا گیا اور ہر موضوع سے متعلق ماہرین فن اور فاضل دانشوروں کو اپنے مقالے کے ساتھ سمینار میں شرکت کی دعوت دی گئی۔ طباعت کی مشکلات کے باعث ان تمام مقالوں کو ایک مجموعہ میں چھپوانا ممکن نہ ہو سکا۔ اس لیے سماجی و علاقائی مطالعے اور فنون لطیفہ سے متعلق مضامین اس ایک جلد میں اور علوم اسلامیہ و ادبیات سے متعلق مقالے ایک دوسری جلد میں یہ عنوان ”ہندستان میں علوم اسلامیہ اور ادبیات“ شائع ہو رہے ہیں۔

عماد الحسن آزاد فاروقی  
جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی



محمد اظہر انصاری

# ہندوستانی مسلمانوں کا نظم سلطنت و حکمرانی

## امتیازات و خصوصیات

اس مضمون کا مقصد ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کے پورے دور پر تبصرہ کرنا نہیں ہے بلکہ اس عہد کی چند تنظیمی و حکومتی خصوصیات کو اجاگر کرنا ہے۔ یہ خصوصیات معاشرے اور ہندو بستی سلطنت میں اہم اور خاص مقام رکھتی تھیں اور یہ خصوصیات ایشیائے وسطیٰ کے کسی ملک کی تنظیم اور معاشرے میں نہیں پائی جاتی تھیں۔

مورخین کا خیال ہے کہ عہدِ وسطیٰ کا آغاز ہندوستان میں آٹھویں صدی میں ہوا۔ جب کہ یہاں کا قبائلی معاشرتی ڈھانچا ٹوٹنے لگا تھا اور اس کی جگہ جاگیردارانہ بافیوڈل ڈھانچا قائم ہونے لگا تھا۔ یہ ڈھانچا اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ ہندوستان میں گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی میں موجود تھا۔

ہندوستان پر عربوں کا پہلا حملہ محمد بن قاسم کی سرکردگی میں ۷۱۱ء میں ہوا یہ علاقہ بالکل ریگستانی تھا۔ کئی وجوہات کی بنا پر سندھ کے علاوہ کسی دوسرے علاقہ پر اس کا اثر نہ پڑا۔ اس کا اثر صرف ملتان تک پہنچا۔ محمود کے حملے درہ خیبر کے راستے سے ہوئے۔ ان حملوں کا مقصد ایک طرف لوٹ و غارت گری اور دوسری طرف پنجاب کے زرخیز علاقہ کو سلطنتِ غزنویہ میں ضم کرنا تھا۔ چنانچہ پنجاب غزنوی سلطنت کا ایک اہم مشرقی حصہ بن گیا۔ اس سرزمین پر محمود کی موت کے بعد ایک آزاد حکومت کا قیام عمل میں آیا۔ پنجاب کی یہ حیثیت فاندانِ غوریہ کے زمانے تک قائم رہی۔

پنجاب کا خطہ ایک ایسا خطہ تھا جہاں کی آبادی کلینٹا مسلمانوں پر مشتمل نہ تھی بلکہ طین غزنویہ اور غوریہ ترک تھے، مسلمان تھے، لیکن باوجود دعوائے بت نشکینی ان کی حکومت میں اور خاص کر مشرقی حصے میں خالص اسلامی حکومت نہ قائم ہو سکی۔



یعنی اس علاقہ میں احکام شرعیہ کا نفاذ پوری طرح نہ ہو سکا۔ اس علاقہ میں اور خود لاہور میں اہل ہنود کی بڑی تعداد موجود تھی اور کئی صدیوں تک رہی، لہذا یہاں شرع کی رو سے حکومت کرنا ناممکن تھا۔ چنانچہ نہ تو اس علاقہ میں اور نہ جنوبی ہندوستان میں ترکوں نے اس کو نافذ کرنے کی کوشش کی حکومت کو چلانے کے لیے ضوابط سے کام لیا۔

۱۲۳۰ء میں التتمش تخت سلطنت کا وارث ہوا۔ ۱۲۳۲ء سے منگولوں نے مشرق وسطیٰ پر تاج تڑھکے شروع کر دیے۔ ۱۲۳۲ء میں چنگیز خاں جلال الدین منگو برنی کا تعاقب کرتے ہوئے دریائے سندھ تک پہنچ گیا۔ التتمش نے غیر جانب دار ہو کر اپنی سلطنت بچائی۔ ۱۲۳۹ء میں منگولوں نے ہرات پر قبضہ کر لیا اور اس کے بعد سے خاندان ایلبارہ کو اپنی سلطنت کی حفاظت کے لیے ہر دم ان کی طاقت سے لوہا لینا پڑا۔ اودھ راجپوتوں کی ریاستوں نے منگولوں کے حملہ سے فائدہ اٹھا کر دہلی سلطنت کے مقبوضہ کئی علاقوں کو نشانہ بنانا شروع کر دیا۔ ترکوں کو ان کی جانب سے حملہ کرنے کا ہر دم خطرہ لاحق رہنے لگا۔ بلہن کے عہد حکومت میں تقریباً سارا مغربی پنجاب منگولوں کی زد میں آچکا تھا۔ راجپوتوں اور منگولوں سے ایک ساتھ نیپٹنا آسان کام نہ تھا۔ ایسی صورت میں سلاطین ایلبارہ نے کوئی ایسا قدم اٹھانا مناسب نہ سمجھا جس کے سبب سے ان کی سلطنت خطرہ میں پڑ جائے۔ ایک بار علماء نے سلطان بلہن پر زور ڈالا کہ وہ ہندوستان میں شرع کا نفاذ کرے۔ بلہن نے جواب دیا کہ وہ خود مسلمان ہے اتنا ہی جتنا کہ یہ علماء خود ہیں، لیکن احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ہندوستان میں شرع نہ نافذ کی جائے، اس لیے کہ اس کا نفاذ نقصان دہ ثابت ہو گا۔ علاء الدین کے عہد سے شرع کے نفاذ کی رہی سہی امیدیں بھی ختم ہو گئیں۔ علاء الدین اور قاضی مغیث الدین کی گفتگو اس کی بقیں دلیل ہے۔ بار بار علماء نے کوشش کی لیکن اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکے۔ البتہ اسلام شاہ کے زمانہ میں انھیں کچھ کامیابی مہدیوں کے سلسلے میں ہوئی۔ اواخر عہد اکبری میں ان کا اقتدار سلطنت میں اتنا بڑھ گیا تھا کہ یہ لوگ بادشاہ کے مشورے کی بھی پروا نہ کرتے۔ آخر کو اکبر نے ان کی سیاسی طاقت محض عصمت کے ذریعہ توڑی۔ اکبر کے بعد سے باوجود مجدد الف ثانی کی ان تھک کوششوں کے وہ اقتدار ان کے ہاتھ نہ آیا۔ علما کو ہمیشہ بادشاہ کے دست نگر رہنا پڑا۔



اصول حکمرانی و جہاں بانی کے علاوہ یہاں مرکزی اور صوبائی نظم سلطنت پر بحث کرنا اور انھیں تشریح سے بیان کرنا اتنا کارگر نہ ہوگا جتنا کہ عہدِ مغلیہ کی چند اہم تنظیمی خصوصیات کا بیان۔ ان خصوصیات کا اثر تنظیمی ڈھانچے اور جہاں بانی کے اصولوں پر بہت گہرا پڑا۔

## اصول سلطنت و جہاں بانی

شاہانِ مغلیہ کے اصول جہاں داری میں منگولوں کے اصول سلطنت اور تیمور کے اصول جہاں بانی کی جھلک ملتی ہے۔ منگولوں میں خان کا مرتبہ سب سے اعلیٰ تھا، اس کا حکم ماننا سب کے لیے ضروری تھا۔ خاندانِ تیموریہ میں امیر کا مرتبہ سب سے بڑا تھا۔ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرنا جان سے کھیلنے کے برابر تھا۔ امیر تیمور مطلق العنان تھا۔ اس کے خاندان کا ہر فرد تیمور کے نقشِ قدم پر چلنا اپنا فرض سمجھتا تھا۔ تیمور نے خلیفہ عہد سلطان عثمانیہ کو شکست دی۔ خلیفہ کو پنجرے میں بند کر کے سر بازار اس کی نمائش کی۔ چنانچہ خاندانِ تیموریہ کے کسی رکن نے خلیفہ کے سامنے اپنے زالو کو نہیں جھکا یا۔ ہندوستان میں بادشاہان چغتائیہ نے سلاطین عثمانیہ کو اپنا آقا ماننے سے انکار کر دیا۔ جہاں گیر سے ایک یورپی سیاح نے عرض کی کہ وہ ارضِ روم کا قصد رکھتا ہے، اگر شہنشاہِ مرزبان روم کو کوئی پیغام کہلوائیں تو وہ خلیفہ تک پہنچا دے گا۔ جہاں گیر نے جواب دیا کہ میری طرف سے کہہ دینا کہ وہ میرا غلام ہے اس لیے کہ میرے جد امجد امیر تیمور نے اس کی سلطنت پر قبضہ کیا تھا۔

خاندانِ تیموریہ کا رواج تھا کہ وہ خود کو سلطنت کے سارے باشندوں کا فرمانروا گردانتے تھے چاہے وہ کسی مذہب اور ذات سے متعلق رکھتے ہوں۔ ان کی حفاظت اور پرورش بادشاہ کا فرض تھا۔ بابر نے جب پنجاب پر قبضہ کیا تو وہاں کے باشندوں کو اپنی رعایا گردانا اور بار بار ترک میں دہرایا کہ یہ میرے لوگ ہیں۔ خاندانِ تیموریہ کا ہر رکن تیمور کے متغوضہ ممالک کو اپنا ورثہ گردانتا تھا، اسی وجہ سے بابر نے خود کو کابل و پنجاب و ہندوستان کا وارث گردانا۔

خاندانِ تیموریہ کا ایک رواج اور تھا۔ بادشاہ کے مرنے کے بعد اس کی سلطنت



اس کے لڑکوں میں بٹ جاتی تھی۔ علاوہ رکن خاندان نیمورہ کے کسی اور کو (یعنی کسی اور امیر کو) فرمانروائی کا حق حاصل نہ تھا۔ نیمورہ کی سلطنت اس کے لڑکوں اور عمر شیخ مرزا کی سلطنت فرغانہ اس کے دونوں بیٹوں، بابر اور جہاںگیر مرزا پر تقسیم ہو گئی تھی۔ سلطنت ہمایونی کے بھی دو حصے ہو گئے تھے۔ ہندوستان و کابل۔

اکبر نے اس روایت کو اور مضبوط کیا۔ اس نے بادشاہ کی طاقت کو اتنا بڑھا دیا اور بادشاہت کو اتنا مضبوط بنا دیا تھا کہ کوئی امیر تخت سلطنت کی خواہش یا تمنا نہ کر سکتا تھا، صرف شاہ زادے تخت شاہی کے مستحق سمجھے گئے۔ بادشاہ اس ارض پر خدا کا سایہ تھا اور ظلِ الہی ہونے کے سبب حکومتِ الہیہ میں اس کا حصہ صرف ایک ذریعہ کا تھا، اصل حکومت خدا کی تھی۔ اللہ نور ہے اور اس نور کی ایک جھلک ظلِ اللہ میں بھی پائی جاتی تھی۔ اسی لیے ظلِ اللہ کا جلوہ باعث سعادت و احترام تھا۔ کائنات کے ہر ذرہ سے خدا کا جلوہ عیاں ہے خدا ساری کائنات کو چلاتا ہے، خدا کائنات کی روح ہے۔ اس کی مرضی کائنات کی ہر حرکت میں مضمر ہے لہذا دنیا میں سایہ خدا کے لیے بھی ضروری قرار پایا کہ سلطنت کا ہر کام اس کی مرضی سے ہو۔ اس کی نظر ہر کام پر ہو۔ اس کی سرکردگی میں ہر کام انجام پائے۔ سلطنت مغلیہ کے نظم و نسق کے ہر پہلو پر اس کی گرفت ہو۔ خدا نے کائنات بنائی، انسان کی تخلیق کی۔ انسان چاہے کسی مذہب و ملت سے تعلق رکھتا ہو وہ اس کی پرورش کرتا ہے۔ پرورش اور داشت کے سلسلے میں وہ کسی طرح کا امتیاز نہیں برتتا اسی طرح بادشاہ کو بلا تفریق مذہب و ملت اپنے خالق کے بتائے ہوئے راستے پر چلنا چاہیے اور کسی طرح کا تعصب نہ برتنا چاہیے۔ مخلوق خدا کی حفاظت اور پرورش اس کا فرض ہے۔ انسان مختلف طریقوں سے ایک ہی خالق کی پرورش کرتا ہے راستے متفرق ہیں نصب العین ایک ہے۔ لہذا مذہب کے نام پر کسی کو کیوں اپنے راستہ پر چلنے سے روکا جائے۔ مذہبی رواداری شاہانِ مغل کی وہ دین ہے جس کی مثال عہدِ وسطیٰ میں کسی ملک میں نہیں ملتی۔ یورپ کی کوئی سلطنت مذہبی رواداری کی حامی نہ تھی۔ ایران میں شاہ طہاسپ اور شاہ عباس اول نے مذہب کے نام پر جو ظلم کیے وہ تاریخ کی کتابوں میں درج ہیں۔ شاہانِ ازبکیہ اور غمانیہ نے جو جبر کیے وہ بھی سب پر عیاں ہیں۔ صرف ایک سلطنت مغلیہ ایسی سلطنت تھی جہاں صلح مکمل پر عمل



ہوتا تھا۔ وہ جنت جس کا خواب صوفیہ نے دیکھا تھا، ہندوستان کی سرزمین پر واقع تھی۔ یہیں اس خواب کو عملی جامہ عطا ہوا۔

فقہیہاں دفتری رومی پرستند      حرم پویاں درمی رومی پرستند  
برانگن پردہ تا معلوم گردد      کہ یاراں دیگر رومی پرستند

پردہ کی برانگنی دولتِ خدا داد سلطنتِ مغلیہ میں ہوئی۔ رواداری اس وقت تک حاصل نہ ہو سکتی تھی جب تک کہ علما کو امورِ سلطنت سے بے دخل نہ کیا جاتا۔ اس اصول پر نہ صرف اکبر نے عمل کیا بلکہ عالم گیر نے بھی اسی اصول کو اپنایا۔

مغل بادشاہ کے لیے فیر سلطانی بہت ضروری تھا۔ بادشاہ مجمع سلطنت حقیقی و مجازی تھا وہ مظہر الہامات ربانی و واردات سلطانی تھا۔ فرامینِ عہد مغلیہ میں بادشاہ کے لیے یہ الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔

”بندگانِ حضرت خدیوِ ربی و زماں، خداوندِ مکیں و مکاں، وسیلہ آرا مشِ عالمیاں، ظلِ ظلیلِ ابنِ و متعال، مظہرِ اتم پروردگارِ ربانی مہانی جہاں بانی، مشیہِ قانونِ گیتی ستانی، خلافتِ پناہِ ظلِ اللہ۔“

### ہندو لست دیوانی و مال :

دیوانِ وزارت ایک اہم محکمہ تھا۔ یہ وہ محکمہ تھا جس کا تعلق فینانس سے تھا۔ یہ محکمہ سلطنت کی آمدنی و خرچ، حاصل و محصول، زمین کے ٹیکسوں و زرعی انتظامات سے تعلق رکھتا تھا۔ اسی محکمہ کی سرکردگی میں خراج و جمع حاصل و جزیہ و ابواب کا حساب و کتاب ہوتا تھا۔ یہ محکمہ عہدِ غزنویہ سے اہم ترین محکمہ سمجھا جاتا تھا، اسی وجہ سے اس کے سب سے بڑے افسر یعنی وزیر کا عہدہ سب سے برتر عہدہ گنا جاتا تھا۔ چنانچہ عہدِ ایلبارہ و خلجیہ و تغلقہ و مغلیہ میں دیوانِ وزارت کی اہمیت دوسرے محکموں سے زیادہ رہی بلکہ اورنگزیب کے عہد میں تو بہت بڑھ گئی۔

ترکوں نے ہندوستان میں وہ ڈھانچا اپنا یا جو عہدِ غزنویہ میں رائج تھا۔ دیوانِ وزارت میں خراج و جزیہ جمع ہوتا تھا۔ اقطاع و مقطاع دونوں کا تعلق اسی محکمہ سے تھا۔ خراج و حصوں میں ٹہا ہوتا تھا۔ پیش کش جو راجا یعنی آزاد زمین دار پیش کیا کرتے تھے اور حاصل، یعنی وہ آمدنی جو لگان و دیگر ٹیکسوں کی صورت میں وصول ہوا کرتی تھی۔ سارا ہندوستان زمین داروں سے ٹہا پڑا تھا جو کاشت بھی کرتے و بحیثیت کشا و رز کے لگان



دیتے نہیں بحیثیت زمین دار کے مالکانہ کے حق دار ہوتے و بحیثیت چودھری کے چودھرائی لیتے۔

ترک بطور لگان کے پیداوار کا ایک حصہ وصول کرتے جو شرعاً جائز تھا لیکن علاء الدین کی عہد حکومت سے لگان پیداوار کا ہر ہو گیا تھا۔ علاء الدین پہلا سلطان تھا جس نے زراعتی نظم و نسق کی طرف توجہ کی۔ فیروز شاہ تغلق نے اس سلسلے میں بے حد دل جمعی اور کارکردگی دکھائی۔ شیر شاہ نے اس میں مزید تبدیلیاں کیں۔ ربیع شیر شاہی نافذ کر کے ہی اکبر کے زمانے میں ضبطِ وہ سالہ عمل میں آیا۔

اکبر کے عہد حکومت میں سلطنت مغلیہ کی از سر نو تنظیم ہوئی۔ مہیا زرعی ڈھانچا تیار ہوا اور دیوان وزارت کا اقتدار بڑھ گیا۔ سلطنت کو پندرہ صوبوں میں، صوبوں کو متعینہ سرکاروں میں اور ہر سرکار کو متعینہ پرگنوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ مزرع زمینوں کی پہا لیش ہوئی اور ہر پرگنہ میں زیر کاشت زمین اور اس سے آمدنی کا حساب رکھا جانے لگا۔ سپودہ زمین اور جمع دامی کے اعداد علاء می ابو الفضل نے آئین اکبری میں درج کیے ہیں۔ جمع دامی مجوزہ آمدنی کو کہا کرتے تھے اور جمع حاصل شدہ یا وصول شدہ آمدنی کو۔ ضبط ہر سالہ یا وہ سالہ کی رو سے فی بیگہ پر جس غلہ کی کاشت ہوتی اس کے نرخ مقرر کر دیے گئے تھے اور نرخ کے حساب سے پرگنوں کو دستوروں میں بانٹ دیا گیا تھا۔ ہر دستور کا نرخ علاحدہ ہوتا تھا۔ ان نرخوں کا انحصار زمین کی پیداوار کی طاقت پر ہوتا۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مغلیہ سلطنت میں زمین پہا لیش شدہ تھی اور لگان وصول کر کے صرف ایک طریقہ تھا وہ ضبط ہر سالہ ہو یا وہ سالہ، حقیقت یہ ہے کہ مغلوں کے زمانے میں آخر تک کئی طریقے رائج رہے۔ مثلاً نقدی، غلہ بخشی، کنکوت، نسق وغیرہ۔ البتہ یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ طریقہ ضبط سب سے اچھا اور فائدہ مند طریقہ تھا۔

مغلوں کے زمانہ میں جاگیریں دی جاتی تھیں۔ یہ جاگیریں زیادہ تر منصب داروں کو بہ عوض تنخواہوں کے عطا ہوتیں۔ مغل عہد حکومت میں دو طرح کے علاقے ہوتے تھے، خالصہ اور جاگیر۔ خالصہ وہ علاقہ کہلاتا جس کی آمدنی سرکار کی خزانہ میں جمع ہوتی اور جاگیر وہ علاقہ تھا جس کی آمدنی جاگیر دار کے گھمشتوں کے حوالے کر دی جاتی تھی۔ علاقہ خالصہ جاگیر میں تبدیل ہو سکتا تھا اور علاقہ جاگیر خالصہ میں۔ جاگیر



میں جمع داری کی رو سے آمدنی دی جاتی تھی نہ کہ علاقے کے جاگیردار اپنی جاگیر میں گھمانے  
رکھتا تھا اس کو وہاں سے لگان وصول کرنے کی اجازت نہ تھی۔ یہ کام صرف عامل کے  
ذمہ تھا یا اس زمین دار کے جس کو چودھرائی ملی ہو۔ لگان وصول کرنے میں عامل کی  
مدد و فوج دار کرتا تھا یہ وہ افسر تھا جس کے ذمہ سرکار کا امن و امان رہا کرتا۔ شاہجہاں  
کے عہد سے لگان وصول کرنے کے لیے اجارہ کار و راج شروع ہو گیا تھا۔ جو اجارہ لیتا  
اسے اجارہ دار پکارتے تھے۔ عہد محمد شاہی میں اجارہ بلائے آسمانی کی شکل اختیار کر گیا  
تھا۔ جاگیر موروثی نہ ہوتی گواٹھارویں صدی کے آغاز سے یہ موروثی بھی ہونے  
لگی تھی۔ شاہان مغلیہ موروثی جاگیر بھی کرتے لیکن کبھی کبھی۔ موروثی جاگیر کو آل تمغا  
کہتے تھے۔

زمین داری عطیہ خرید، یا موروثی ہوتی تھی۔ عطیہ میں ایک قسم وہ تھی جسے نان کار  
کہا جاتا تھا۔ ہندوستان کے باہر نہ طریقہ ضبط ملتا ہے نہ طریقہ جاگیر داری، اور نہ زمین داری  
کا وہ روپ ملتا ہے جو یہاں مروج تھا۔ اس وقت کی جتنی بیرونی ریاستیں تھیں ان  
میں نہ مغلیہ قسم کا بند و بست ملتا ہے نہ کسی اور تنظیمی ڈھانچے کی تفصیل دستیاب ہے۔

## منصب و منصب داری

منصب وہ عہدہ تھا جو فوجیوں کو ملتا تھا۔ جسے ملتا تھا اُسے منصب دار کہتے  
تھے۔ سب سے چھوٹا منصب وہ بستی کہلاتا تھا اور بڑے منصب دار اپنے منصب کے  
لحاظ سے یک صدی، پانچ صدی، یک ہزاری، پانچ ہزاری، سہفت ہزاری، سسی ہزاری و چہل ہزاری  
وغیرہ وغیرہ ہوتے تھے۔ کچھ ہر منصب کو تین صیغوں میں بانٹ دیتے تھے، اول و دوم  
و سوئم۔ قسم قسم کے منصبوں کی اکبر کے عہد میں کل تعداد ۹۹ تھی جو اورنگ زیب کے  
زمانہ تک ۱۲۵ ہو گئی تھی۔ کل منصب داروں کی تعداد عہد اکبری میں سات سو  
تھی اور عہد اورنگ زیب میں بڑھ کر چودہ سو ہو گئی تھی۔

سولہویں صدی کے آخری حصے میں منصب داروں کو نقد تنخواہیں ملا کرتی تھیں،  
سترھویں صدی کے آغاز میں انھیں تنخواہوں کی جگہ جاگیریں ملنے لگی تھیں لیکن سب  
منصب داروں کو نہیں۔ ان میں سے نصف تقریباً نقد تنخواہ پر رہتے اور نصف تنخواہ



جاگیر پر۔ ایک دہ بستی کو ۱۰۰ روپیہ فی ماہ اور پنج ہزاری کو تیس ہزار فی ماہ تنخواہ ملتی۔ ہر منصب دار جاگیر دار نہ ہوتا لیکن ہر جاگیر دار منصب دار ضرور ہوتا۔ بعض دفعہ مشروط منصب بھی عطا ہوتے۔ مشروط منصب کا مطلب یہ تھا کہ منصب میں وقتی اضافہ کر دیا جاتا۔ اس طرح کے منصب کسی خاص اور اہم مہم کے موقع پر ملتے اور جوں ہی وہ مہم انجام پا جاتی۔ اضافہ ختم کر دیا جاتا۔ پہلے پہل منصب دار کے لیے ضروری تھا کہ وہ فوجی ہو یا کسی نہ کسی مہم پر تعینات ہوا ہو۔ بعد میں ایسے افراد کو منصب عطا ہوا جن کا کوئی تعلق فوج سے نہ تھا، مثلاً مہتمم کتب خانہ۔ کچھ ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں کہ نابالغ لڑکوں کو منصب عطا ہوا منصب کا تعلق زیادہ تر گھوڑ سوار فوج یا رسالے سے ہوتا۔ اہل یوں، پیدا دل اور تو بچپوں کو منصب نہ ملتا۔ عہد مغلیہ کے زیادہ تر مشاہیر منصب دار تھے۔

منصب اور جاگیر سے ایک فرد کے رتبہ اور عظمت کا تعلق تھا۔ اسی کے مطابق اس کی عزت ہوتی۔ منصب کی رو سے وہ سپاہی رکھتا، حویلی کا مالک ہوتا، شان و شوکت ہوتی۔ عہد مغلیہ میں معاشرتی لحاظ سے منصب دار کو بڑی اہمیت حاصل تھی۔ زیادہ تر سلطنت کے عہدہ دار منصب دار ہوتے، ان کا بڑا دبہ ہوتا۔ یہی وزیر ہوتے، یہی میر بخشی، یہی صوبہ دار اور یہی فوج دار۔ ان لوگوں کے پاس بڑی دولت ہوتی۔ فوت ہونے کے بعد یہ دولت ضبط کر لی جاتی۔

ہندو بستی سلطنت میں تبدیلی اور نظام حکومت کے آئین کی تعمیل کے بعد زیر کاشت زمین میں زیادتی ہوئی۔ پیداوار میں اضافہ ہوا۔ جنس خام کے مقابلے میں جنس کامل کی مزارعان میں مقبولیت بڑھی۔ اٹھارویں صدی میں حکومت کے وصول شدہ محصول میں گونا گوں اضافہ ہوا۔ تبادلہ زر کے رواج کی وجہ سے لین دین بڑھا۔ صنعت کو فروغ ہوا۔ اقتصادی حالت بہتر ہوئی۔ معاشرہ پر ان سب باتوں کا گہرا اثر پڑا۔



محمد یاسین مظہر صدیقی

پیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب -  
پیش نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share>

میر ظہیر عباس روستمانی

0307-2128068

@Stranger ❤️ ❤️ ❤️ ❤️ ❤️

# دہلی سلطنت کے نظم و نسق میں ہندوؤں کا حصہ

عام تصور یہ ہے کہ ۱۲۰۶ء میں دہلی سلطنت کے قیام کے بعد ہندوستان کے اصل باشندوں کو ترک کی حکمرانوں نے اپنی سیاسی مصلحتوں کی بنا پر حکومت کے کاروبار سے دور رکھا اور حکمرانی و جہاں گیری کو صرف ترک کی عناصر کی جاگیر سمجھا۔ اس خیال خام کی ترویج و اشاعت خوب خوب کی گئی۔ اور اس تاریخی کارنامے کا سہرا ہمارے اُن مورخوں کے سر بندھتا ہے جو ہندوستان میں مسلم دورِ حکومت کے بارے میں عام طور سے اور دہلی سلطنت کے باب میں خاص طور سے غیر جانبداری اور حقیقت شناسی سے کام نہیں لیتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ ہماری فارسی تاریخ نویسین میں مبالغہ آرائی اور غیر محتاط عمومی بیانات و تبصروں کی روایت نے اس تصور کو عام کرنے میں کافی اہم کردار ادا کیا ہے، تاہم ایک حقیقت کے متلاشی طالب علم و مورخ کو ایسی متعدد مثالیں ملتی ہیں جن سے اس عہد کے سماج اور سیاسی ڈھانچے میں اس ملک کے ہندوؤں کی مثبت شرکت کا ثبوت ملتا ہے۔ یہ مدعا ہرگز نہیں ہے کہ دہلی سلطنت کو ایک سیکولر ہندوستانی اور تمام تر ہندی عناصر کی حکمرانی کا دور ثابت کیا جائے۔ وہ درحقیقت ترک کی خاندانوں - البری، خلجی، تغلق - وغیرہ کی فرماں روائی کا عہد ہے جس میں حکمران اور صاحب اختیارات و مراعات طبقہ ترک کی نژاد لوگوں پر مشتمل تھا۔ مگر ان ترک کی حکمرانوں نے اس ملک کے ہندوؤں کو یکسر نظر انداز نہیں کیا تھا۔ اس مختصر سے مقالے میں یہ جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ہے کہ ہندوؤں کو دہلی سلطنت کی ترک انتظامیہ میں آیا کوئی مقام حاصل تھا، اور اگر تھا، تو وہ کیا تھا؟

ہماری اب تک دست یاب معلومات کے مطابق دہلی سلاطین سے ہندوؤں کے انتظامی روابط کو دو الگ الگ حصوں میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اول یہ کہ دہلی سلطنت کی



فوج میں ہندوؤں کو کیا مقام حاصل تھا؟ اور دوم یہ کہ حکومت کے انتظامی ڈھانچے میں ان کو کیا عہدے اور مناصب حاصل تھے۔ پہلے ہم عسکری نظام میں ہندوؤں کے کردار و مقام کا جائزہ لیتے ہیں۔

## ہندو سپاہی اور فوجی افسر

ہمارے مآخذ میں اس کا دافر ثبوت ہے کہ دہلی سلطنت کی افواج میں چاہے وہ مرکزی ہوں یا صوبائی، ہندو سپاہی اور فوجی افسر موجود تھے۔ اگرچہ ان کا تناسب ترکی سپاہ و افسروں کے مقابلے کتنا بھی کم رہا ہو۔ فخر مدبر کا بیان ہے کہ قطب الدین ایبک کی افواج میں ترکوں، غوریوں، خراسانیوں اور خلجیوں کے علاوہ ہندوستانی فوج (حشم ہندستان) بھی موجود تھی جس کے افسر رانا اور ٹھاکر وغیرہ تھے<sup>(۱)</sup>۔ ایک سنسکرت کتبہ<sup>(۲)</sup> میں حوالہ ملتا ہے کہ مدھیہ پردیش کے ایک علاقہ چھیدی کے مسلم گورنر جلال خواجہ نے، جو گوگنی پورہ کے بادشاہ کی<sup>(۳)</sup> طرف سے وہاں حکومت کرتا تھا، اپنی فوج میں کھر پرا سپاہیوں کو بھرتی کیا تھا۔ یہ کھر پرا سپاہی اس علاقے میں پائے جانے والے کتبوں کے مطابق مقامی ہندو تھے جو اپنی جنگجوئی کے لیے مشہور تھے۔ مذکورہ بالا کتبہ کے مطابق جلال خواجہ کی ملازمت میں ہندو فوجی افسر بھی تھے جنہوں نے اس علاقے کے مقامی لوگوں کی خاطر ایک باغ اور ایک گڑھ<sup>(۴)</sup> بھی قائم کیا تھا۔ عصامی کا بیان ہے کہ تخت سے اپنی برطرفی کے بعد جب رضیہ سلطان نے ملک الترمذیہ کے ساتھ مل کر<sup>(۵)</sup> ۱۲۱۷ء میں دہلی پر فوج کشی کی تو ان کی متحدہ فوج میں بے شمار رضا کار ہندو سپاہی موجود تھے جو زیادہ تر ٹوڈر، چتوڑی، کھوکھرا اور بہرا ذالوں پر مشتمل تھے<sup>(۶)</sup>۔

غیاث الدین بلبن کے عہد میں بہت سے ہندو سپاہی اور فوجی افسر مرکزی اور صوبائی عساکر میں موجود تھے۔<sup>(۷)</sup> عصامی کے مطابق شہزادہ محمد، جو بلبن کا بڑا بیٹا، ولی عہد سلطنت اور ملتان کا گورنر (مقطع) تھا، کی فوج میں ایک افسر منگلی نامی تھا جو غالباً ہندو تھا اور جس نے منگولوں کے حملے میں جس میں شہزادہ قتل ہوا اپنے فوجی دستے کے ساتھ داد شجاعت دی تھی۔ منگلی کی شکست کے بعد ہی شہزادہ قتل ہوا تھا۔<sup>(۸)</sup> جلال الدین خلجی کے عہد میں جب بلبن کے بھتیجے اور کٹرہ مانک پور کے گورنر ملک چھجور نے بغاوت کی اور دہلی پر قبضہ کرنے کے ارادے سے فوج کشی کی تو برنی کے مطابق اس کی فوج میں مور و ملخ کی مانند



ہندو سپاہی و افسر تھے، جن کو اس نے راوت اور پاک کہا ہے<sup>(۹)</sup>۔ مورخین کا خیال ہے کہ برنی کے فقرے ”راوتان و پاپکان معروف“ سے مراد ہندو فوجی افسر ہیں کیوں کہ راوت و پاپک معاصر فارسی تاریخوں میں انھیں معافی میں آتے ہیں۔ برنی کا یہ بیان کہ کہ ملک چھو کی شکست و قید کے بعد یہی تمام افسر و فوجی کٹرہ کے نئے گورنر۔ علاء الدین خلجی۔ سے جا ملے تھے، اس خیال کو تقویت دیتا ہے کہ دہلی سلطنت کے ایک مشہور صوبے کی فوج میں ہندو سپاہی اور افسر موجود تھے<sup>(۱۰)</sup>۔<sup>(۱۱)</sup> میں جب علاء الدین خلجی اپنے چچا سلطان جلال الدین کو قتل کر کے دہلی پر قبضہ کرنے کے لیے روانہ ہوا تھا تو راستہ میں اس نے بلا کسی امتیاز و تفریق کے چھپن نہرار سوار اور ساٹھ نہرار پیادے بھرتی کیے تھے۔ ظاہر ہے کہ ان میں متعدد بہ تعداد ہندو سپاہیوں اور افسروں کی بھی رہی ہوگی۔<sup>(۱۲)</sup> میں سلطان کے بھتیجے اکت خاں نے جب اچانک علاء الدین خلجی پر قاتلانہ حملہ کیا تھا تو اس وقت جس نے خلجی سلطان کی جان بچائی تھی وہ شاہی محافظ فوج کا ایک پاک مانک نامی ہندو افسر تھا۔<sup>(۱۳)</sup> منگول حملہ آور کبک کے خلاف جو خلجی شاہی فوج ملک نائب کی قیادت میں<sup>(۱۴)</sup> میں بھیجی گئی تھی اس میں عصامی کے مطابق ہندو سپاہی موجود تھے۔<sup>(۱۵)</sup> اس فوج کی شان دار فتح کے بعد سلطان نے جن افسروں کو انعام و اکرام سے نوازا تھا ان میں متعدد ہندو افسر بھی تھے جو اپنے زمانے کے ممتاز جنگجو سمجھے جاتے تھے۔<sup>(۱۶)</sup> غالباً<sup>(۱۷)</sup> ہی میں جب علاء الدین خلجی نے گجرات کی سلطنت کے الحاق کا فیصلہ کر لیا تھا تو سلطان نے ایک فوج بھیجی جس میں امیر خسرو کے بیان کے مطابق ایک ہندو افسر پنجمیں بھی تھا۔<sup>(۱۸)</sup> برنی<sup>(۱۹)</sup> عصامی اور امیر خسرو کا متفقہ بیان ہے کہ سلطان علاء الدین خلجی کی فوج میں ایک ہندو جنرل ملک نایک یا ملک نانک نامی بھی تھا جو آفوریگ میسرہ د شاہی فوج کے بائیں بازو کے شہسوار دستوں کے افسر علاء کے عہدہ جلیل پر نائز تھا اور جس نے<sup>(۲۰)</sup> میں منگول حملہ آوروں کی ایک بڑی فوج کو جو علی بیگ اور نرتاک وغیرہ کی قیادت میں حملہ آور ہوئی تھی امروہہ کے قریب زبردست شکست دی تھی۔ سلطان نے اپنے ہندو جنرل کی کامیابی پر دربار عام منعقد کیا اور نائک جنرل کو خلعت و انعام سے نوازا تھا۔<sup>(۲۱)</sup> بعد میں قطب الدین مبارک خلجی اور ناصر الدین خسرو شاہ کے عہد میں شاہی پالیسی کے نتیجہ میں سلطنت کی مرکزی فوج میں ہندو سپاہیوں اور افسروں کی تعداد میں کافی اضافہ ہوا۔<sup>(۲۲)</sup> خسرو خاں کا سیاسی و ذاتی اثر کی بنا پر گجرات کی ایک قوم برہمہوں کو دہلی



فوج میں اور حکومت کے ڈھانچے میں بھی غیر معمولی اقتدار حاصل ہوا تھا۔ <sup>(۱۸)</sup> خسرو خاں کا ایک بھائی، جس کو حسام الدین کے لقب سے نوازا گیا تھا اور جس کو عام طور سے مآخذ میں "مرتد" کہا جاتا ہے غازی ملک کے خلاف بھی گئی مہم میں ایک اہم سالار تھا۔ <sup>(۱۹)</sup> ایک دوسرا اہم ہند فوجی سالار رندھول تھا جو ملک نائب یعنی خسرو خاں کا ماموں تھا۔ <sup>(۲۰)</sup> ان کے علاوہ اس فوج میں امیر خسرو کے مطابق کم و بیش دس ہزار ہندو سپاہی تھے جن کو ہر دور سی رانا اور رائے اپنے ساتھ لائے تھے اور جن کے نام اہر دیو، ابر دیو اور امر دیو وغیرہ تھے۔ اگرچہ یہ نام حقیقی نہ بھی ہوں۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ وہ مذہباً ہندو تھے۔ <sup>(۲۱)</sup> خان خاناں حسام الدین کی کھسان میں تقریباً چالیس ہزار سوار فوج تھی جس میں بیشتر ہندو تھے۔ <sup>(۲۲)</sup> امیر خسرو کا بیان ہے کہ میدان جنگ میں اس فوج کے ہندو اور مسلم دستوں نے الگ الگ پرے جمائے تھے۔ <sup>(۲۳)</sup> دوسری جانب مخالف فوج بھی جو غازی ملک کی کھان میں تھی بہت سے ہندو کھوکھر سپاہیوں اور امیر گل چند کھوکھر اور سہج رائے جیسے فوجی افسروں پر مشتمل تھی۔ <sup>(۲۴)</sup>

عصامی، محمد بن تغلق کی فوج میں دوافسروں لالہ بہادر اور لالہ کرنگ کا ذکر کرتا ہے جو بظاہر ہندو معلوم ہوتے ہیں۔ انہوں نے ۱۳۲۷ء میں باغی بہرام ایبہ کشلی خاں کے خلاف بھیجی جانے والی شاہی فوج کے ہراول دستوں کی کمان کی تھی۔ <sup>(۲۵)</sup> یہی سر ہندی کا خیال ہے کہ جس شاہی فوج نے عین الملک ملتانی <sup>(۲۶)</sup> کے خلاف مہم میں حصہ لیا تھا اس میں ہندو سپاہی اور افسر معتد بہ تعداد میں موجود تھے جب کہ ابن بطوطہ کا بیان ہے کہ ہندوؤں کی خاصی بڑی تعداد باغی گورنر کی فوج میں بھی موجود تھی۔ <sup>(۲۷)</sup> کھانڈے رائے، بقول عصامی، محمد بن تغلق کے ایک دولت آباد کے گورنر قتلغ خاں کی فوج کا ایک ممتاز جنگ جو فوجی سالار تھا۔ <sup>(۲۸)</sup> محمد بن تغلق نے جس طرح ہندوؤں کی سرپرستی کی تھی اور فوج و حکومت میں ان کو اعلیٰ مناصب عطا کیے تھے اس پر سلطان کا قدیم ندیم و مصاحب اور سلطنت کا سب سے اہم مؤرخ ضیاء الدین برنی اپنی ناراضگی کا اظہار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "وہ بت پرست و مشرک جو خارجی اور ذمی تھے عمدہ لباسوں میں ملبوس گھوڑوں پر سوار اور پرچم پھیرتے پھرتے تھے اور سلطنت کے اعلیٰ مناصب پر فائز کر دیے گئے تھے" <sup>(۲۹)</sup> اگرچہ مآخذ میں فیروز تغلق کی فوج میں ہندوؤں کی موجودگی کے بارے میں صریحی حوالے نہیں ملتے، تاہم راپوں، راناؤں اور مقدموں کے حوالوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تغلق خاندان کے آخری



بڑے فرماں روا کی فوج بھی ہندو سپاہیوں اور افسروں سے خالی نہ رہی ہوگی چاہے ان کی تعداد اس کے پیشرو کے مقابلے میں کافی کم رہی ہو۔

## اعلا عہدیدار ہندو

ایک طرح سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ سلطنتِ دہلی کے قیام سے پہلے ہی ہندوؤں نے ترکِ انتظامیہ کے اعلا عہدوں پر تقرری حاصل کرنی شروع کر دی تھی جیسا کہ ملک ہندوؤں کے واقعے سے ظاہر ہوتا ہے۔ مذکورہ ملک نے التمش کے خازن کا عہدہ اس وقت حاصل کیا تھا جب کہ التمش محمد غوری کی حیات میں بدایوں کا گورنر تھا۔<sup>(۳۱)</sup> غالباً یہ قیاس بیجا نہ ہوگا کہ دہلی سلطنت کے رسمی قیام کے بعد ہندوؤں کو سرکاری عہدے حاصل ہوتے رہے ہوں گے۔ اس کی تصدیق برنی کے اس بیان سے ہوتی ہے جس کے مطابق ۳۸۴ھ میں بلبن کی کامیاب واپسی پر سلطان کو مبارک باد دینے والوں میں وہ ہندو ممتاز اشخاص بھی موجود تھے جن کو ”ملک“ اور ”انعام“ آراضی حاصل تھی۔<sup>(۳۲)</sup> اگرچہ اس میں ہندو افسرانِ مملکت کا ذکر صراحتاً نہیں ہے تاہم اس سے مراد یہی ہے۔ اسی عہد میں دو ہندو افسر برکتین کو تو ال اور ہتھیا پائیک بھی تھے جو اپنے وقت کے مشہور جنگ جو اور ممتاز افسر تھے اور بعد میں کسی گناہ کی پاداش میں معزول ہوئے تھے۔<sup>(۳۳)</sup> عصامی کے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ہندو خاصی بڑی تعداد میں ملتان کے اقطاع کے انتظامی ڈھانچے میں شہزادہ محمد کی سرپرستی میں داخل ہو گئے تھے۔ شہزادہ محمد کی سرپرستی کی ایک بڑی دل چسپ وجہ ایک ہندو خاندان سے اس کے ازدواجی تعلقات معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بہت اہم اور دل چسپ حقیقت ہے کہ تیرھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں کسی وقت شہزادہ محمد کی شادی رائے کالو کی دختر سے ہوئی تھی۔ اس رشتہ کا علم ہمیں عصامی کے ایک بیان سے ہوتا ہے جو کافی تشنہ تفصیل ہے۔ وہ صرف اتنا بتاتا ہے کہ شہزادہ کے منگولوں کے ہاتھوں قتل ہونے کے بعد اس کے خسر رائے کالو نے کافی دولت (مال) کے عوض اپنے مقتول داماد کی لاش تاتلوں سے حاصل کر کے دفن کی تھی۔<sup>(۳۴)</sup> ہماری اب تک کی معلومات کے مطابق سلطنتِ دہلی کے عہد میں ہندو مسلم ازدواجی تعلقات کی یہ پہلی مثال ہے۔



یہی سرہندی نے ایک ہندو رجنی پائٹک نامی کو سلطان کی قباد کے امرا میں شمار کیا ہے جو سلطان کے "مقررین" میں گنا جاتا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ رجنی پائٹک کے کچھ اور ساتھی بھی سلطنت کی ملازمت میں تھے۔ جلال الدین خلجی کے ابتدائی عہد میں ہم کو ایک ہندو منڈاہر کا ذکر ملتا ہے جس کو بقول برنی، سلطان نے اس کی پامردی و شجاعت کے عوض انعام و اکرام سے نوازا تھا۔ اس کے علاوہ اس کو ایک لاکھ جتیل سالانہ منشاہرے پر سلطان کے وکیل در ملک اختیار الدین خرم کے عملے میں مقرر کیا گیا تھا۔<sup>(۳۴)</sup> میں جب بقول برنی منگول جارحیت کا آخری شعلہ بھڑک کر بجھ چکا تو علاء الدین خلجی نے اپنے انتظامیہ کی از سر نو تنظیم کی اور اپنے امرا کو متعدد مقاطعات میں مقرر کیا۔ ان نئے مقاطعات میں ملک آخوریگ نایک بھی تھا جس کو سامانہ اور سنام کا اقطاع عطا ہوا تھا۔<sup>(۳۵)</sup> اعجاز خسروی میں کٹرہ مانک پور کے اقطاع کے ایک اعلیٰ ہندو افسر کا حوالہ ملتا ہے جو سرکاری دستاویزات میں جعل سازی اور فساد یعنی فاضل محاصل کے غبن کا مجرم بیان کیا گیا ہے۔<sup>(۳۶)</sup> قطب الدین مبارک خلجی کے عہد میں "مرشد" حسام الدین کو گجرات کا اقطاع تفویض ہوا تھا۔ رندھول کو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے، "رائے راپاں" کا خطاب خسرو شاہ کے عہد میں ملا تھا اور غالباً اس کو مرکزی حکومت میں کوئی اعلیٰ منصب بھی ملا تھا جس کے بارے میں ہم سر دست کچھ نہیں کہہ سکتے کیوں کہ مآخذ اس معاملہ میں خاموش ہیں۔

اگرچہ تعلق خاندان کے بانی کے عہد دولت میں ہمیں ہندوؤں کے انتظامی ڈھانچے میں شامل کیے جانے کا حتمی طور پر علم نہیں ہوتا تاہم گل چند کھوکھر جیسے افسروں کے لیے امیر کے خطاب سے یہ یقین ہوتا ہے کہ غیاث الدین تعلق نے اس کو اور اس جیسے دوسرے ہندوؤں کو حکومت کے عہدے ان کی سابقہ خدمات کے عوض ضرور عطا کیے ہوں گے۔ برنی نے غیاث الدین تعلق کے طبقہ امرا کی فہرست میں ایک ملک تختہ کو شمار کیا ہے جو سلطان کا خازن تھا۔ غالب گمان ہے کہ وہ ہندو یا نو مسلم رہا ہوگا۔<sup>(۳۷)</sup>

محمد بن تعلق کے عہد حکومت کے بارے میں ہماری معلومات کافی ہیں جو یہ ثابت کرتی ہیں کہ اس دور میں ہندوؤں کو بے مثال ترقی ہوئی اور سلطان نے ان پر حکومت کے اعلیٰ مناصب کے دروازے کھول دیے۔ سلطان کا قدیم ندیم ضیاء الدین برنی سلطان کی



اس پالیسی کی بنا پر اس پر شدید تنقید کرتا ہے۔<sup>(۴۷)</sup> بہر حال متعدد مآخذ کے بیانات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کم سے کم چھ ہندوؤں کو اس کے عہد میں مقطع یا متصرف کے اعلا عہد ملے تھے۔ اجیر میں ایک کتبہ ملا ہے جس کے مطابق نانک یا مانک سلطانی نامی ہندو کو ۳۳۳ھ/۳۳۲ء میں اجیر کا مقطع مقرر کیا گیا تھا۔<sup>(۴۸)</sup> غالباً اسی زمانے میں یا اس کے لگ بھگ رتن نامی ایک اور ہندو کو سہوان دسیوستان سندھ کا اقطاع ملا تھا۔<sup>(۴۹)</sup> وہ بقول ابن بطوطہ ایک زبردست ماہر مالیات تھا۔ جب وہ سلطان سے ملاقات کے لیے دارالسلطنت آیا تو سلطان نے اس کی بہت تعریف کی اور اس کو ”عظیم الہند“ کا خطاب عطا کیا۔ اور پھر نوبت و علم کے ساتھ اس کو سہوان کا اقطاع دیا۔ لیکن اس کے اس عظیم شان عہدے پر سندھ کے دو مسلمان امیروں وٹار اور قیصر کو شدید ناگوار سی ہوئی اور انھوں نے رتن کو غالباً ۳۳۳ھ/۳۳۲ء میں کسی وقت قتل کر دیا۔ سلطان اس باغیانہ حرکت پر آگ بگولا ہو گیا اور اس نے ملتان کے گورنر عماد الملک سرتیز کی کمان میں ان کی سرکوبی کے لیے ایک فوج بھیجی۔ اگرچہ وٹار فرار ہونے میں کامیاب ہو گیا تاہم قیصر رومی اور دوسرے باغیوں کو شکست ہوئی اور بعد میں ان کو موت کے گھاٹ اتار دیا گیا۔<sup>(۵۰)</sup> اس طرح محمد بن تغلق نے اپنے ایک ہندو گورنر کے خون ناحق کا قصاص مسلمان باغیوں سے لے لیا۔<sup>(۵۱)</sup> ۳۴۴ھ میں جب سلطان نے بقول برنی ”کم اصلوں اور بد اصولوں“ کو حکومت کے عہدوں پر سرفراز کرنے کی پالیسی کا آغاز کیا تو متعدد ہندوؤں کو مقطع اور دوسرے اعلا عہدوں پر فائز کیا گیا۔ ان میں جن کے نام صراحت سے ملتے ہیں یہ ہیں: کشن بازین اندری، مقطع اردھ،<sup>(۵۲)</sup> دھارا، دیوگیر کا نائب وزیر اور عماد الملک کا نائب،<sup>(۵۳)</sup> اور تنھو سوندھل جو سلطان کا خاص حاجب تھا۔<sup>(۵۴)</sup> اس کے علاوہ جو افسر ہندو معلوم ہوتے ہیں ان میں لدھا باغبان پیرامالی وغیرہ کو بھی شمار کیا جاسکتا ہے۔ بقول برنی ان کو بڑے بڑے اقطاع ملے تھے۔ اس کے بیان سے کم سے کم دو ہندو متصرف عہدیداروں کے بارے میں بھی ہمیں معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک گلبرگہ کا بھیرن تھا اور دوسرا کرنال کا ہندو مہنتہ تھا۔<sup>(۵۵)</sup> برنی کا بیان ہے کہ بھیرن گلبرگہ کا متصرف تھا جس کے پاس علی شاہ کو محاصل کی وصول پانی کے لیے بھیجا گیا تھا۔ علی شاہ نے جو کہ امیرانِ صددہ میں سے تھا شہر کو فوج سے خالی پا کر بھیرن کو قتل کر دیا اور خزانہ پرتنا لبض ہو کر باغی ہو گیا۔<sup>(۵۶)</sup> مگر عصامی کا بیان اس سے زیادہ



واضح ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ بھیرن گلبہرگہ کا ہندو مقطع تھا جس نے علاقہ کو ہر کی مماصل کی اجارہ داری حاصل کر لی تھی جو اس سے پہلے علی شاہ کے اقطاع میں شامل تھا۔ بھیرن نے یہ علاقہ اس لیے حاصل کیا تھا کیوں کہ اس علاقہ کی آمدنی بہت زیادہ تھی اور علی شاہ اس کے جو مماصل خزانہ شاہی کو بھیجتا تھا اس کی اصل آمدنی کے مقابلے میں بہت کم۔ بھیرن کی اس حرکت نے علی شاہ کی آتش غضب کو بھڑکایا اور اس نے ہندو مقطع سے اپنی نفرت و جلن کے سبب اس کو قتل کر دیا۔ بہر حال سلطان نے بھیرن کے قتل کو شاہی معاملات میں سخت دخل اندازی سے تعبیر کیا اور دیوگیبر کے مقطع کو باغی شاہ کی سرکوبی کا فرمان بھیجا۔ نتیجتاً علی شاہ کو شکست و قید ہوئی اور بالآخر اس کو جلا وطن کر دیا گیا۔<sup>(۵۲)</sup> ابن بطوطہ نے دولت آباد کے ایک ہندو اجارہ دار کا ذکر کیا ہے جس نے ستمبر کر وڑ سالانہ کے عوض علاقہ کے مماصل کا اجارہ لیا تھا مگر وہ اپنا عہد پورا نہ کر سکا۔ چنانچہ اس کی کھال کھنچوالی گئی۔<sup>(۵۳)</sup> ان کے علاوہ محمد بن تغلق کے انتظامیہ میں بہت سے ایسے ہندو افسران بھی تھے جنہوں نے بعد میں اسلام قبول کر لیا تھا، ایسے افسروں کو اس مختصر جائزے میں شامل نہیں کیا گیا ہے۔<sup>(۵۴)</sup>

اگرچہ فیروز تغلق کا عہدِ حکومت ہندوؤں کے لیے یا یوں کہیے کہ انتظامی ڈھانچے میں ہندوؤں کی شمولیت کے لیے زیادہ سازگار نہیں تھا تاہم وہ ہندو امرا اور افسروں سے یکسر خالی نہ تھا۔ کم از کم ہم ایک ہندو اعلا افسر کے بارے میں یقین سے کہہ سکتے ہیں۔ غنیف کا بیان ہے کہ ایک ہندو گوہر شاہ شاہی ٹکسال کا داروغہ (افسرا علا) تھا جس کو اپنے فرائض سے کوتاہی کی بنا پر ۱۳۷۲ھ / ۱۳۷۳ھ میں ملازمت سے برطرف کر دیا گیا تھا۔<sup>(۵۵)</sup> ہندستان میں سائنس کی ایک مختصر تاریخ کے مؤلفوں کا بیان ہے کہ مدن سوری کا ایک چچا مہندر سوری جو دیوگیبر پورہ کا باشندہ تھا فیروز شاہ تغلق کے دربار میں شاہی نجومی تھا۔<sup>(۵۶)</sup> بہار شریف میں ایک کتبہ ملا ہے جس کا تعلق ۱۳۶۰ھ - ۱۳۶۵ھ کے زمانے سے ہے۔ اس کتبہ کے مطابق ایک عہدہ ہوتا تھا جس کا نام ”عاجب ہندوان حاکم“ تھا اور جس پر غالباً کسی ہندو کا ہی تقرر ہوتا تھا جو سلطنت کے ہندوؤں کے معاملات کا نگران و ذمہ دار ہوتا تھا۔<sup>(۵۷)</sup>

ان علا عہدیداروں کے علاوہ سلطنت میں چھوٹے موٹے افسر مثلاً کلرک، اکاؤنٹنٹ



عامل، پٹوادی وغیرہ، اگر سب نہ سہی، تو بیشتر ہندو ہی ہوتے تھے۔ امیر خسرو و مقطعوں اور دیوان وزارت کے علاوہ عہدیداروں کو ہمیشہ نوپندگان کے حرکات ناشائستہ سے آگاہ کرتے رہتے ہیں جو مسلمانوں کے معاملات کو اپنے الٹے خط و خط باز گو نہ کی بنا پر خراب کرنے کے درپے رہتے ہیں۔<sup>(۵۹)</sup> ظاہر ہے کہ خط باز گو نہ سے مراد دیوناگری رسم الخط ہے جو سرکاری و ناترکی نجلی سطح پر سرکاری خط تھا۔ کلرکوں کا زبردست طبقہ کا جس طرح برائی کا ذکر کرتا ہے وہ بھی اس حقیقت کی غمازی کرتا ہے کہ وہ سب کے سب ہندو تھے۔<sup>(۶۰)</sup>

بہر حال اس بحث کا خاتمہ پر یہ کہا جاسکتا ہے، اور کسی حد تک یقینی طور پر، کہ تیرھویں صدی عیسوی میں ہندوؤں کو دہلی سلطنت کے البری عہد کے مختلف محکموں میں ملازمت ملنے لگی تھی۔ اگرچہ ان کی تعداد نسبتاً بہت کم تھی اور وہ حکومت کے معمولی عہدوں تک ہی محدود تھے۔ خلجی سلطنت کے آغاز سے اور خاص کر علاؤ الدین خلجی کے عہد حکومت سے ایک نئے دور کا آغاز ہوا اور ہندوؤں کو سلطنت کے اہم مناصب مثلاً مقطع، انخوڑ، فوجی سالار کا عہدہ ملک، ملنے لگے اور ان کو مالی شعبہ میں محصول انسر بھی مقرر کیا گیا۔ لیکن ہندوؤں کو اوج کمال پر محمد بن تغلق نے پہنچایا جس نے ان پر حکومت کے بلند مناصب کے دروازے سچ مچ کھول دیے۔<sup>۱۳۲۵ء اور ۱۳۳۷ء</sup> کے درمیان کم و بیش چھ<sup>۶</sup> ہندو مقطع مقرر کیے گئے۔ اس کے علاوہ تغلق انتظامیہ کی نجلی سطح پر بہت سے ہندوؤں کو انتظامی عہدے دیے گئے۔ اس پوری بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ دہلی سلاطین کو جب بھی ان کے سیاسی مصالح نے اجازت دی انھوں نے اپنی ہندو رعایا کی صلاحیتوں سے نائدہ اٹھانے میں ذرا بھی ہچکچاہٹ نہیں محسوس کی۔



## حوالہ جات

- (۸) ایضاً۔  
 (۹) تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۸۲۔  
 (۱۰) تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۲۱-۲۲۲۔  
 (۱۱) ایضاً، ص ۲۲۳-۲۲۴۔  
 (۱۲) ایضاً، ص ۲۴۳، کا بیان ہے کہ شاہی محافظ دستہ  
 بیشتر ہندو سپاہیوں پر مشتمل تھا۔  
 (۱۳) فتوح السلاطین، ص ۳۱۹، انگریزی ترجمہ ص ۹۵-۹۶،  
 نیز ملاحظہ کیجیے: مہدی حسین کا حاشیہ ۱ جس  
 میں وہ کہتے ہیں کہ علاء الدین کی فوج گراں تمام تر  
 ہندوستانیوں پر مشتمل تھی جس میں اکثریت کی بھرتی  
 یقینی طور پر ہندو جنگجو ذاتوں اور فرتوں میں  
 سے کی گئی ہوگی۔  
 (۱۴) فتوح السلاطین، ص ۳۱۹، انگریزی ترجمہ ص ۹۶۔  
 (۱۵) امیر خسرو، دول رانی خضر خاں، مرتبہ رشید  
 احمد سالم انصاری، علی گڑھ سلاٹ ۱۹۷۱ء، عصامی،  
 فتوح السلاطین، ص ۸۷-۲۸۹، انگریزی ترجمہ ص ۳۷۱، حاشیہ  
 ۲ کا خیال ہے کہ پنچپن کو ملک جتیم کے ساتھ  
 گجرات کی دوسری مہم پر ۱۳۶۷ء میں بھیجا گیا تھا۔  
 نیز ملاحظہ کیجیے: ایس، سی مصر،  
 THE RISE OF MUSLIM  
 POWER IN GUJRAT  
 بڑودہ ۱۹۶۳ء، ص ۶۵، جو نام کا تلفظ پنچن کرتے  
 ہیں، خاکسار کا مضمون:

- (۱) تاریخ فیروز الدین مبارک شاہ، مرتبہ  
 ڈینس راس، لندن ۱۹۳۱ء، ص ۳۳، نیز ملاحظہ فرمائیے  
 محمد حسین منظر صدیقی کا مضمون "سلاطین دہلی  
 کے عہد میں نوجی تنظیم" جو انڈین ہسٹری کانگریس  
 شش منقذہ کالی کٹ، کیرالا ۱۹۶۶ء میں پڑھا گیا۔  
 (۲) اپی گرافکا، انڈیا، جلد ۱۲، ص ۲۴۷۔ نیز ملاحظہ  
 کیجیے: ایس، ایم حبیب اللہ،

THE FOUNDATION OF MUSLIM

RULE IN INDIA، ص ۲۲۹، آباد ۱۹۶۱ء

- (۳) جو گنی پورہ، دہلی کا پرانا نام ہے جو پرانے کتابوں  
 اور کتابوں میں ملتا ہے۔

- (۴) حبیب اللہ نے اس سے التمش مراد لیا ہے۔  
 لیکن یہ محل نظر ہے کیوں کہ کتبہ کی تاریخ ۱۳۳۸ء  
 دی گئی ہے جب کہ التمش اس سے ایک  
 صدی قبل گزر چکا تھا۔

- (۵) عصامی، فتوح السلاطین، مرتبہ ایس ایس پوٹ  
 مدراس، ۱۹۷۸ء، ص ۱۳۹، نیز ملاحظہ کیجیے: مہدی حسین  
 فتوح السلاطین، انگریزی ترجمہ، علی گڑھ ۱۹۷۱ء،  
 ص ۲۵۹، حاشیہ ۱۔

- (۶) برنی، دضیاء الدین برنی، تاریخ فیروز شاہی  
 مرتبہ سید احمد خاں، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۸۶۔  
 (۷) فتوح السلاطین، متن، ص ۱۷۱۔



استعماری معلوم ہوتے ہیں۔ فتوح السلاطین،

ص ۳۸۲؛ انگریزی ترجمہ، ص ۵۸۵، دہلی کی فوج میں متعدد

ہندو افسروں کے نام گنتی ہے جیسے ناگ، کاج،

ہٹا اور درما وغیرہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں

جاہریا جھریا نامی بروری کا ذکر کیا جائے جس

نے سلطان قطب الدین خلجی کو قتل کیا تھا۔ یہ

یقینی ہے کہ اس کو قطبی عہد میں خاصا بڑا عہدہ

حاصل رہا ہوگا کیوں کہ آخذ میں اس کو کافی

اہم جگہ دی جاتی ہے۔ ملاحظہ کیجیے تعلق نامہ

ص ۲۱؛ تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۴۶، ص ۳۱۰؛

فتوح السلاطین، ص ۳۴۳۔

(۲۲) ایضاً، ص ۸۲۔ نیز ملاحظہ کیجیے فرشتہ، ص ۱۲۷، جس

کا بیان ہے کہ خسرو خان کے بروری فوجی افسروں

اور سپاہ کی تعداد چالیس ہزار کے لگ بھگ

تھی۔ نیز خلجی خاندان، ص ۳۲۳۔

(۲۳) تعلق نامہ، ص ۱۱۲۔

(۲۴) ایضاً، ص ۱۲۸؛ فتوح السلاطین، ص ۳۶۹، ص ۳۷۵۔

(۲۵) فتوح السلاطین، ص ۳۳۵؛ انگریزی ترجمہ، ص ۶۶۳۔

(۲۶) تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۱۔

(۲۷) رحلہ دمتن، قاہرہ، ۱۹۳۵ء، دوم، ص ۶۵۔

(۲۸) فتوح السلاطین، انگریزی ترجمہ، ص ۱۹۰، میں

باغی نصرت خاں کے خلاف کھانڈے رائے کی

جنگ کا بڑا دلچسپ بیان ہے جس کے مطابق

”کھانڈے رائے اپنے دیو پیکر تہہ کے ساتھ گرجھ

جیسے مضبوط جنگجوؤں کے ساتھ کھڑا تھا۔ وہ

"HISTORICAL MATERIAL IN  
THE DEVAL RANI KHIZR  
KHAN"

جو مارچ ۱۹۷۷ء میں کلکتہ یونیورسٹی کی طرف

سے امیر خسرو پر منعقدہ سمینار میں پڑھا گیا دسایو

اسٹائل کا پی ص ۹۔

(۱۶) تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۱۰-۲۲۰؛ فتوح السلاطین

ص ۳۸۳؛ انگریزی ترجمہ، ص ۵۸۵؛ دیول رانی

خضر خاں، ص ۶۱؛ نیز ملاحظہ کیجیے دیول رانی

خضر خاں پر خاکسار کا مضمون۔

(۱۷) امیر خسرو، تعلق نامہ، مرتبہ سید ہاشمی،

فرید آبادی، حیدر آباد، ۱۹۳۳ء، ص ۱۹، ص ۸۲،

ص ۱۱۳، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۸۱؛

یہی سرہندی، تاریخ مبارک شاہی، مرتبہ

ہدایت حسین، کلکتہ، ۱۹۳۱ء، ص ۸۷۔ نیز ملاحظہ کیجیے

کے۔ ایس لال، خلجی خاندان، اردو ترجمہ محمد حسین

منظر صدیقی، ترقی اردو بورڈ دہلی، ۱۹۸۰ء، ص ۸۵-۸۶۔

(۱۸) تعلق نامہ، ص ۱۹، ص ۲۲، ص ۱۱۲ وغیرہ؛ تاریخ

فیروز شاہی، ص ۳۸، ص ۳۹، ص ۴۰؛ تاریخ

مبارک شاہی، ص ۸۷۔ نیز ملاحظہ کیجیے: خلجی خاندان

ص ۳۲۷-۳۲۸۔

(۱۹) تعلق نامہ، ص ۱۱۲، ص ۱۱۸-۱۱۹؛ تاریخ فیروز شاہی،

ص ۳۸۰، ص ۳۹۶-۳۹۷، ص ۴۱۵-۴۱۶۔

(۲۰) تعلق نامہ، ص ۱۱۸ وغیرہ؛ تاریخ فیروز شاہی،

ص ۴۰۶، ص ۴۰۸، ص ۴۱۱۔

(۲۱) تعلق نامہ، ص ۱۱۸-۱۱۹۔ یہ نام حقیقی سے زیادہ



شیراغلن اپنے خوشنوار دستوں کے ساتھ قتلغ خان  
کے دائیں بائیں موجود تھا....

(۲۹) برنی، فتاویٰ جہانداری، انگریزی ترجمہ محمد  
حبیب اور مسر افسر خاں بعنوان

THE POLITICAL THEORY OF  
THE DELHI SULTANATE

کتاب محل، دہلی غیر مورخہ، ص ۲۶-۲۷۔

(۳۰) منہاج سراج، طبقات ناصری، مرتبہ عبدالحی  
حبیب، کابل ۱۹۶۲ء، ص ۱۸-۱۹ کا بیان ہے کہ  
اس کا تعلق مہر سے تھا جو غرناں حبیب کے  
خیال کے مطابق مستہرا کا نام تھا، ریورٹی طبقات  
ناصری، انگریزی ترجمہ دہلی ۱۹۶۲ء، جلد دوم  
ص ۲۲-۲۳، کا خیال ہے کہ اس کا تعلق مہر  
نامی جگہ سے تھا جو غالباً ساگر-نربدا کے  
علاقہ میں کوئی مقام تھا۔

(۳۱) تاریخ فیروز شاہی ص ۱۰۸۔ نیز ملاحظہ فرمائیے:  
مہدی حسین، تغلق خاندان (انگریزی، دہلی،  
۱۹۶۳ء، ص ۱)۔

(۳۲) تاریخ فیروز شاہی ص ۲۱۰۔ نیز ملاحظہ ہو  
حبیب اللہ، مذکورہ بالا، ص ۳۲۹ اور خلجی  
خاندان ص ۳۴۔

حبیب اللہ کا یہ خیال کہ ”برنجتن جلال الدین  
خلجی کے عہد میں غالباً دہلی کا کوتوال تھا“  
صحیح نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ برنی کا بیان  
بالکل واضح ہے کہ وہ بلہنی عہدی افسر تھا۔

دہ دہلی کا کوتوال بھی نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ  
جلال الدین خلجی کے آخری عہد تک ملک الاہرام  
نخرالدین کوتوال اس منصب عظیم پر فائز رہا تھا۔  
(۳۳) فتوح السلاطین، ص ۸۱-۸۰، انگریزی ترجمہ  
ص ۳۱۱، حاشیہ ۲۔

یہ کہنا مشکل ہے کہ رائے کالورانا درائے کے  
سابقہ حکمران طبقہ کا محض ایک رکن تھا  
یا وہ کسی اقطاع کا مقطع تھا۔ غالب گمان  
یہ ہے کہ وہ کوئی مقامی سردار رہا ہوگا، جیسا  
کہ اس کے لقب رائے سے ظاہر ہوتا ہے اور  
وہ اس حیثیت سے ملتان کے مقطع کے دائرہ حکمرانی  
میں رہا ہوگا لیکن یہ عین ممکن ہے کہ اس کو شہزادہ  
محمد کی فوج یا انتظامیہ میں کوئی اہم عہدہ حاصل رہا ہو۔  
(۳۴) تاریخ مبارک شاہی، ص ۵۸-۵۹۔

(۳۵) ڈین زل ایبٹسن

PUNJAB  
CASTE

(DENZIL IBBETSON) لاہور ۱۹۱۲ء،

ص ۱۳۵ اور ص ۱۳۸ کا خیال ہے کہ منڈاہر پنجاب  
کے جاٹوں کی ایک گوت ہے اور ان کے بارے  
میں کہا جاتا ہے کہ وہ اجودھیا سے جندا کر  
بس گئے تھے۔ انھوں نے پٹیالہ میں کلاہیت  
نامی مقام کو اپنا صدر مقام بنایا اور ان کے  
کچھ دوسرے مرکز جنہ میں سفیدن اور کرنال  
میں اسندھ نامی مقامات پر تھے۔ وہ  
چوہانوں کی آمد سے پہلے یہاں آ بسے تھے اور  
فیروز خلجی نے اپنی گورنری سامانہ کے



زمانے میں ان کی گوشمالی کی تھی۔

(۳۶) تاریخ فیروز شاہی، ص ۱۹۵۔

(۳۷) ایضاً۔

(۳۸) اعجاز خسروی، لکھنؤ ۱۸۶۴ء، ص ۲ اور آگے۔

(۳۹) تاریخ فیروز شاہی، ص ۲۲۔

(۴۰) تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۰۴-۵، فتاویٰ جہانگیری،

ص ۴۶-۴۸۔

(۴۱) ضیاء الدین احمد ڈیلیائی، اپنی گرانٹا انڈکا

عربک اینڈ پرنسپل سلیپنٹ، ص ۱۹۶، ص ۱۲۔

نیز ملاحظہ ہو: سید فرخ جلالی خنئی کا مضمون

"ADMINISTRATIVE OFFICES

IN 13TH AND 14TH CENTURY

SULTANATE - INSCRIPTIONS"

دسائیکلو اسٹائل کا پی، انڈین ہسٹری،

کانگریس سیشن کالی کٹ، ص ۱۹۶، ص ۱۱۔

(۴۲) رحلہ، متن، جلد دوم، ص ۵؛ نیز ملاحظہ ہو:

مہدی حسین، محمد تغلق کا عروج و زوال (انگریزی)،

ص ۱۴۰-۱۴۸۔

(۴۳) ایضاً۔

(۴۴) تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۰۵۔ محمد تغلق کا عروج

و زوال اور تغلق خاندان میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

(۴۵) قصائد بدر چانچ، لکھنؤ، غیر مورخہ، ص ۶، بحوالہ

مہدی حسین، محمد تغلق کا عروج و زوال، ص ۱۴۱،

حاشیہ ۱۔

(۴۶) تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۲۱، کا بیان ہے کہ

وہ اودھ کے نائیکوں میں سے تھا اور ہمیشہ

اپنی بہادری و شجاعت کے گیت گاتا رہتا

تھا۔ نیز ملاحظہ ہو: تاریخ مبارک شاہی، ص ۱۲۔

(۴۷) تاریخ فیروز شاہی، ص ۵۰۵، کا کہنا ہے کہ وہ سلطان

کے کم اصل مقطعان میں سے ایک تھا۔

(۴۸) ایضاً۔ برنی کہتا ہے کہ سلطان نے اس کو دیوانی وزارت

عطا کر کے لوک دھرم اور مقطعان کا انیسر اعلیٰ

بنا دیا تھا۔

(۴۹) تاریخ فیروز شاہی، ص ۸۹-۸۸۔

(۵۰) ایضاً، ص ۵۲۳۔

(۵۱) ایضاً، ص ۵۲۳۔

(۵۲) فتوح السلاطین، ص ۸۴-۸۵، انگریزی ترجمہ، ص ۵۳۔

(۵۳) رحلہ، متن، دوم، ص ۱۰۵۔

(۵۴) یہ ظاہر ہے کہ مذکورہ بالا افسران ہی ہندو

نہیں تھے، متعدد اور بھی ہوں گے جن کے

بارے میں ہمیں معلومات نہیں ہے۔ یہاں

امیر گل چند کھوکھر کا ذکر پھر کیا جاسکتا ہے

جس نے ۱۳۳۵ء میں سلطان کے خلاف بغاوت

کی اور بالآخر اپنے انجام کو پہنچا۔ ظاہر ہے کہ

وہ غیاث الدین تغلق کے عہد سے سلطنت

کے انتظامیہ میں "امیر" چلا آ رہا تھا۔ ملاحظہ

کیجیے: مہدی حسین، محمد تغلق کا عروج و زوال،

ص ۱۶۱۔

(۵۵) غصیف، تاریخ فیروز شاہی، ص ۳۴۲-۳۴۱، کا

بیان ہے کہ سلطان کی تخت نشینی کے وقت



تھی جس میں اس نے فلکیات سے متعلق  
آلات پر بحث کی تھی۔

(۵۸) نیام الدین احمد،  
CORPUS OF ARABIC & PERSIAN  
INSCRIPTIONS OF BIHAR

پٹنہ، ۱۹۴۳ء، ص ۱۶۱۔ ملاحظہ کیجیے فرخ جلال  
کا مضمون، ص ۱۳۔

(۵۹) عجاز خسروی، جلد چہارم، ص ۳۱-۱۳۰۔

(۶۰) تاریخ فیروز شاہی، ص ۹۴-۲۹۶، کا بیان

ہے کہ علاء الدین خلجی کے عہد میں دس  
ہزار کلرک (نولیسندہ)، اپنی بد معا ملگی اور فرض  
سے غفلت کی بنا پر برطرف کیے گئے تھے۔ نیز  
ملاحظہ ہو: اشتیاق حسین قریشی

THE ADMINISTRATION OF  
THE SULTANATE OF DELHI

لاہور، ۱۹۴۳ء، ص ۱۰۷-۲۱۶، مہدی حسین، تعلق  
خاندان، ص ۱۳۔

سے گوہر شاہ سرکاری ٹکس سال کا داروغہ تھا  
کہیں کہ وہ ایک ماہر فن تھا۔ اس کے عہد  
کے دوران ششکافی تنکے کے کئی لاکھ سکے ڈھالے  
گئے تھے۔ اس کی برطرفی کا سبب یہ تھا کہ شاہی  
تنکے کے معیاری وزن میں کمی پائی گئی تھی  
جو ظاہر ہے کہ ایک بڑا جرم تھا اور جس کی  
وجہ سے حکومت کے سکہ کی ساکھ گر جانے  
کا خطرہ تھا۔ ملاحظہ ہو ہودی والا، ص ۳۳۴،  
جن کا بیان ہے کہ اس کا اصلی نام گوہر شاہ  
تھا نہ کہ ”کبیر ساہ“ جو کہ متن میں چھپا ہے۔  
ان کا خیال ہے کہ گوہر شاہ کا تعلق ہندو  
تاجروں کے معزز طبقہ ساہ یا ساہوکار سے  
تھا، اسی وجہ سے ساہ اس کے نام کا جز تھا۔

(۵۶) عقیف، ص ۴۸-۳۳۴۔

(۵۷) ڈی، ایم، بوس اور ایس، این، سین اور بی، وی  
سبرپا، مذکورہ بالا، نئی دہلی، ۱۹۷۱ء، ص ۹۹،  
کا بیان ہے کہ اس نے شاہی سرپرستی میں  
ایک کتاب تیرراجا یا تیرراجگمانامی لکھی



پیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب -  
پیش نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share>

میر ظہیر عباس روستمانی

0307-2128068

@Stranger ❤️❤️❤️❤️❤️

محمد عمر

# ہندی اسلامی سماج تہذیبی لین دین

تیرھویں صدی ابھی ختم بھی نہ ہونے پائی تھی کہ سارے شمالی ہندوستان پر ترکوں کا مکمل قبضہ ہو گیا۔ ایک چوتھائی صدی کے عرصے میں ترک کی سپاہیوں نے پنجاب سے آسام تک اور کشمیر سے وندھیا پہاڑوں تک سارے علاقے پر طوفانی رفتار سے قبضہ کر لیا تھا۔ ہندوستانی تہذیب کے ارتقا پر مسلمانوں کی اس فتح کا گہرا اثر پڑا۔ شروع میں بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس فتح نے ہندوستان کی ہر چیز کو تہس نہس کر دیا ہے اور ہندوستانی مذہب پر کاری ضرب لگی ہے۔ کیوں کہ پجاری اور نیڈت سرکاری سرپرستی سے محروم ہو گئے، مقامی ادب کو سرکاری حوصلہ افزائی ملنی بند ہو گئی اور اس کی ترقی کی رفتار سست پڑ گئی اور بہ ظاہر ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ سیاسی شکست تہذیبی زوال کے مترادف ہے، لیکن بنیادی طور پر اس سیاسی شکست کے دور رس نتائج برآمد ہوئے جن کا جائزہ اس مقالے میں لیتے کی کوشش کی گئی ہے۔

سیاسی اور انتظامی مصلحتوں کی بنا پر مسلمان حکمرانوں کو غیر مسلم رعایا سے رابطہ قائم کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ حکومت کے نظام کو چلانے کے لیے ہندوؤں کو ملازم رکھنا ناگزیر تھا۔ قطب الدین ایبک کے لیے اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ہندو سرکاری ملازمین کو برطرف نہ کرے کیوں کہ وہ لوگ اس ملک کے سول نظام حکومت سے واقفیت رکھتے تھے اور مال گزاری کی وصولیابی کے کام میں ان کی مدد کے بغیر کامیابی مشکل تھی۔ مسلم حکمران اپنے ساتھ معمار اہل کار اور محاسب نہیں لائے تھے۔ ان کی عمارتیں ہندو معماروں نے تعمیر کیں جنہوں نے قدیم ہندوستانی فن تعمیر میں نئے تقاضوں کے مطابق تبدیلیاں کیں، نئی حکومت کے سکے ڈھانے کا کام ہندو سناروں نے کیا اور ان کے حساب کتاب کا کام ہندو عہدیداروں نے انجام دیا۔ قانون دال ہندوؤں نے حکمرانوں کو ہندو قوانین



کے نفاذ کے بارے میں صلاح و مشورہ دیا اور ہندو منجموں نے حکومت کے عام کاموں میں ان کے ساتھ تعاون کیا۔ ہندوستان آنے والے مسلمانوں نے اس ملک میں سکونت اختیار کر لی اور اس کو اپنا وطن بنا لیا۔ چوں کہ ہندوستان میں مسلمان تعداد میں بہت کم تھے اور چاروں طرف سے ہندو انھیں گھیرے ہوئے تھے اس لیے ان حالات میں ان سے دائمی عناد رکھنا ناممکن تھا۔ آپسی میل جول اور وقت کی ضرورت نے ان کے باہمی تعلقات کو مستحکم بنایا۔ بہت سے ایسے لوگ تھے جنہوں نے اپنا مذہب تبدیل کر دیا تھا، ان کی حالت ان لوگوں سے زیادہ مختلف نہ تھی جن کا انھوں نے ساتھ چھوڑا تھا۔ لہذا ابتدائی فتوحات کے طوفانی حالات کے ختم ہو جانے کے بعد ہندوؤں اور مسلمانوں نے ایک ایسی درمیانی صورت تلاش کرنے کی کوشش کی جن میں وہ دونوں ایک پڑوسی کی طرح ساتھ ساتھ رہ کر زندگی بسر کر سکیں۔ ایک نئی زندگی کی تلاش شروع ہوئی اور اس تلاش اور کوشش نے ایک نئی تہذیب کو جنم دیا جو نہ تو بالکل ہندو تھی اور نہ ہی خالص اسلامی، بلکہ فی الواقع یہ تہذیب ایک ہندو مسلم تہذیب تھی جو آپسی لین دین سے وجود میں آئی تھی۔ نہ صرف ہندو مذہب، فنون لطیفہ، علم و ادب اور ہندو سائنس نے اسلامی عناصر کو اپنے اندر جذب کیا بلکہ ہندو تہذیب کی روح اور انداز فکر میں ایک پائیدار تبدیلی آئی۔ دوسری طرف مسلمانوں نے بھی اپنی زندگی کے ہر شعبے میں اسی مناسبت سے تبدیلی قبول کر کے اس کا جواب دیا، کیوں کہ جب دو تہذیبوں کو ایک دوسرے سے واسطہ پڑتا ہے تو ان میں تبادلہ خیال ہونا ناگزیر ہوتا ہے۔ ایک تہذیب اگر دوسری تہذیب کو اپنے بعض عناصر دیتی ہے تو دوسری تہذیب کے بعض عناصر اخذ بھی کرتی ہے۔

اس طرح شمالی اور جنوبی ہندوستان میں اسلام نے ہندوؤں کے مذہبی فرقوں کو متاثر کیا اور یہاں کے مذہب اور تہذیب نے اسلامی عناصر قبول کیے۔ لہذا مہاراشٹر، گجرات، پنجاب، ہندوستان اور بنگال کے مذہبی پیشواؤں نے قصداً قدیم ہندو مذہب کے بعض عناصر ترک کر کے دوسرے عناصر پر زور دیا جو خالصتاً اسلامی تھے اور اس طرح انھوں نے اسلامی اور ہندو عقائد میں مماثلت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ساتھ ہی ساتھ مسلمان صوفیوں، مصنفوں اور شاعروں میں بھی ہندو رسم و رواج اور عقائد کو اپنے میں جذب کرنے کا ایک قومی رجحان پایا جاتا ہے۔ بعض علاقوں میں اس لین دین کا یہ نتیجہ



برآمد ہوا کہ بعض طبقے کے مسلمان ہندو دیویوں اور دیوتاؤں کی پوجا بھی کرنے لگے۔ اس عہد کے ہندستانی فن تعمیر میں بھی امتزاجی رجحان پایا جاتا ہے۔ ہندو محلات مندر اور دوسری مذہبی عمارتیں اب گزشتہ زمانے کی طرح خالص ہندو فن تعمیر کے طرز کی نہیں تھیں۔ ان میں نہ صرف مسلمانوں کے فن تعمیر کے عناصر کا استعمال کیا گیا بلکہ ان عمارتوں میں ایک نئی روح کار فرما تھی جن کے دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ قدیم اقدار میں کسی حد تک تبدیلی و وقوع پذیر ہو رہی تھی۔ یہ اثر سارے ہندستان میں یہاں تک کہ مختصراً، بندر بن اور بنارس جیسے مقدس مقامات میں بھی کار فرما تھا۔ اس عہد کی تعمیر شدہ مسجدیں، مقبرے اور محلات بھی اس لحاظ سے ہندستانی ہیں۔ یہاں کے مسلمانوں نے ہندستان کے فن تعمیر سے متاثر ہو کر بعض نئے طرزوں کو جنم دیا جن میں ہندو فن تعمیر کے طرز بھی شامل تھے۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ قرون وسطیٰ کا فن تعمیر چاہے ہندو ہو یا اسلامی فی الواقع ایک درخت کی دو شاخوں کے مانند تھا اور دونوں کا مآخذ ایک ہی تھا۔ ان کا مقصد تو مختلف تھا لیکن طرز کی اہمیت یکساں تھی۔

اسی طرح ہندستانی فن مصوری میں بھی تبدیلی آئی۔ فن تعمیر کے مقابلے میں فن مصوری میں کہیں زیادہ طریقے اور طرزیں پائی جاتی ہیں۔ دہلی اور جے پور کی تصویروں کو دیکھ کر اس تبدیلی کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ان نمونوں میں اس حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے کہ دونوں کی مصوری کا طرز بالکل ایک معلوم ہوتا ہے اور اگر فرق ہے تو صرف اتنا کہ دو الگ مصوروں نے یہ تصویریں بنائی تھیں۔

ہندستانی ادب میں بھی ایک نمایاں تبدیلی و وقوع پذیر ہوئی اور سنسکرت کو ادبی زبان کی حیثیت حاصل نہ رہی۔ چوں کہ اندازہ فکر اپنے اظہار کے لیے نئے نئے ذرائع تلاش کرتا ہے اس لیے شمالی ہندستان میں ہندی، جنوبی مغربی علاقوں میں مراٹھی، اور مشرقی ہند میں بنگالی زبانوں نے ادبی حیثیت اختیار کر لی۔ ہندو اور مسلمان دونوں نے ان علاقائی زبانوں کو ترقی دی۔ اس طرح ایک نئی مشترکہ زبان وجود میں آگئی۔ مسلمانوں نے ترکی اور فارسی زبانوں کو روزمرہ کے استعمال کے لیے ترک کر کے ہندستان کی بول چال کی زبان اختیار کی اور اس لین دین سے جو ادبی زبان وجود میں آئی اٹھارویں صدی میں اسے اردو کا نام دیا گیا۔ ہندو اور مسلمان دونوں نے اس زبان کو اپنی زبان



کی طرح اختیار کیا۔ اسی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے مقامی زبانوں اور سنسکرت میں بھی مہارت پیدا کی۔ شعرا کے فارسی تذکروں کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے بہت سے ہندو تھے جو اردو اور فارسی میں اور بہت سے مسلمان ہندی میں شاعری کرتے تھے۔ غلام علی آزاد بلگرامی نے بلگرام کے آٹھ ایسے مسلمان شاعروں کا ذکر کیا ہے جو ہندی زبان میں شاعری کرتے تھے۔ اسی طرح دوسری مقامی زبانوں مثلاً مراٹھی، بنگالی، گجراتی، پنجابی اور سندھی پر بھی مسلمانوں کا اثر نمایاں ہے۔

ہندو سائنس میں ریاضی، طب اور علم نجوم بہت ترقی یافتہ علوم تھے اور ان علوم میں عرب اور ایران ہندوستانی علما کے مرہون منت تھے لیکن عربوں نے یونانی علوم بھی حاصل کیے تھے اور اپنی کوششوں کے ذریعہ ان علوم کو مزید ترقی بھی دی تھی۔ اس لیے جب مسلمان ہندوستان آئے تو وہ اپنے ساتھ اپنا سائنسی نظام بھی لائے۔ اس میں بعض منفرد عناصر تھے۔ ہندوؤں نے ان بعض عناصر کو اپنا لیا جو ان کے لیے نئے تھے۔ ہندو منجموں نے مسلمانوں سے نئی اصطلاحیں اخذ کیں۔ مثلاً مسلمانوں کا طول البلد اور عرض البلد ناپے کا طریقہ اور زتیج کی بہت سی اصطلاحیں۔ مہاراجہ جے سنگھ (۱۶۸۶-۱۷۶۳ء) نے ہندو علم زتیج کی اصلاح کا کام سر انجام دیا۔ اس نے جے پور، متھرا، دہلی اور بنارس میں رصد گاہیں قائم کیں۔ اس کے درباری پینڈتوں نے عربی سے المجسطی نامی کتاب کا سنسکرت میں ترجمہ کیا اور زتیج محمد ثناء ہی کی ترتیب میں الف، ب، گ، ناظر الدین طوسی، الکرگان، جتید کاشی اور دوسرے نجومیوں کے فلکیاتی جدول (ASTRONOMICAL TABLES) کا استعمال کیا۔ ہندوستانی

علم طب نے مسلمانوں سے فلزاتی تیزاب (METTALIC ACID) اور IATRO - CHEMISTRY کے طریقے اخذ کیے۔ ہندوستان میں مسلمانوں نے جن دست کاریوں اور صنعتوں کو رائج کیا یا ترقی دی، ان میں سے کاغذ بنانا، بنے جانے والے مختلف قسم کے کپڑے، منبت کاری وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

اگرچہ ہندوستانی معاشی زندگی میں بھی کئی تبدیلیاں ہوئیں لیکن سماجی اور سیاسی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ ہندوستانی سماجی زندگی پر اخوت انسانی کے اصول اور انداز فکر کا بہت گہرا اثر پڑا۔ اس میں خاندان اور نسلی امتیاز کی اہمیت کم ہو گئی اور اس اثر کی وجہ سے ہندو مذہب میں سماجی مساوات



کے احساس کی رفتار تیز تر ہو گئی۔ اس تحریک نے ان رکاوٹوں کو دور کرنے کی کوشش کی جن کی وجہ سے ہندوستانی سماج پیشہ وارانہ طبقوں میں تقسیم ہو گیا تھا۔ مسلمانوں نے سیاسی لحاظ سے ہندوستان کے چھوٹے چھوٹے راجاؤں کے سیاسی مرکزوں کو ختم کر کے سیاسی اتحاد اور یکسانیت قائم کرنے کی کوشش کی اور قومی جذبہ پیدا کیا۔

ہندوستانی تہذیب پر اسلام کے اثرات کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر ناراج چند نے لکھا ہے کہ ہندوستانی زندگی کے تمام شعبوں میں اسلام کس حد تک اثر انداز ہوا، اس بارے میں مبالغہ سے کام لینا بہت مشکل ہے، لیکن یہ اثرات رسم و رواج، فن موسیقی، لباس، کھانے پکانے کے طریقوں، شادی بیاہ کی رسموں، تہواروں، میلے ٹھیلوں کے منانے کے طریقوں اور مراٹھا، راجپوت اور سکھ حکمرانوں کے درباری اداروں اور درباری آداب میں بہت زیادہ نمایاں ہیں۔ بابر کے دور حکومت میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے طرز زندگی اور انداز فکر میں یہاں تک یکسانیت پائی جاتی تھی کہ اسے ان کے مخصوص ”ہندوستانی طرز“ کا مشاہدہ کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔ اس کے جانشینوں نے اس ورثے کو اس شان دار اور حیرت انگیز طریقے سے پروان چڑھایا کہ ہندوستان آج اس ورثے پر فخر کر سکتا ہے جو انھوں نے اپنے پیچھے چھوڑا تھا۔

ہندوستانی مذہبی اور روحانی زندگی میں اسلام کے اثر سے ایک ایسا انقلاب ہوا کہ اس نے یہاں کی مذہبی اور روحانی زندگی میں ایک نئی روح بھونک دی۔ بھکتی تحریک کا جنم اسلام کے زیر اثر ہوا اور اس تحریک کے پیشواؤں کی تعلیمات بڑی حد تک اسلام کی تعلیمات پر مبنی تھیں۔ مثلاً فلسفہ توحید۔ ہندوؤں میں بھی توحید کا عقدہ موجود تھا لیکن ایک خدا کے ساتھ دوسرے خداؤں کو شریک نہ کرنے کا تصور نہ تھا۔ اس کے برعکس اسلام کا فلسفہ توحید ”وحدہ لاشریک لہ“ ہے۔ بھکتی تحریک کے پیشواؤں نے خالص اسلامی توحید کا فلسفہ اپنا لیا۔ مثلاً کبیر اور نانک نے فلسفہ توحید کی ترویج کے ساتھ ساتھ دوسرے دیوی دیوتاؤں کو ترک کرنے کی بھی تعلیم دی اور انھوں نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جس کا کوئی شریک نہیں۔ کبیر نے عبادت پر زور دیا جس پر انسانی برتری کا انحصار تھا۔ نسلی برتری کی مذمت کی۔ یہی مسلمانوں کا فلسفہ ہے کہ اللہ کے زیادہ قریب وہ شخص ہے جو ختم میں زیادہ پرہیزگار اور عبادت گزار ہے۔“



ابھی تک ہم نے سرسری طور پر ہندوستانی تہذیب پر اسلام کے اثرات کا جائزہ لیا ہے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ ہندوستانی تہذیب نے مسلمانوں کو کس حد تک متاثر کیا۔ یہ موضوع بہت وسیع ہے اور اس وقت تفصیل سے جائزہ لینا ممکن نہیں، لیکن بلا مبالغہ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ہندوستانی تہذیب کو متاثر کرنے کے مقابلے میں اسلام یا اسلامی تہذیب ہندوستانی تہذیب سے کہیں زیادہ متاثر ہوئی ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ عہد مغلیہ میں بادشاہوں اور بالخصوص اکبر نے اپنے ملک کے باشندوں کے مذہبی اختلافات کو دور کرنے کی شعوری کوشش کی اور انھیں ایک ایسے مذہب کا پیرو بنانا چاہا جس میں تمام مذاہب کی اچھی اچھی باتیں سمودی جائیں، اور ان باتوں کو دور کر دیا جائے جو مذہبی اختلافات اور نزاع کو پیدا کرنے کا باعث ہوتی ہیں۔ اپنے خیالات کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس نے ایک اعلان جاری کیا۔

”ایک ایسے ملک میں جس کا ایک بادشاہ ہو، یہ بڑی بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کی رعایا آپس میں منقسم ہو، اور ایک دوسرے سے اختلاف رکھتی ہو... اس لیے ہمیں چاہیے کہ ان سب لوگوں کو ایک ہی دھاگے میں پرو دیں مگر اس انداز سے کہ اس میں ”وحدت“ اور ”کثرت“ کی خصوصیات برقرار رہیں تاکہ انھیں اپنے مذہب کی اچھی باتیں پکڑے رہنے کا فائدہ حاصل رہے اور جو باتیں دوسرے مذاہب میں اچھی ہوں ان کو بھی اپنالیں اس طرح اللہ کی حمد و ثناء ہوگی، لوگوں کو امن و امان ملے گا اور ملک کو حفظ و امان حاصل ہوگا۔“

اس طرح اکبر نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں رشتہ اتحاد و یگانگت استوار کرنے اور اس اتحاد کو مستقل بنیادوں پر قائم کرنے کی باقاعدہ کوشش شروع کی۔ اپنی رعایا کے مذہبی اور سماجی اختلافات کو نظر انداز کر کے اس نے اس ملک کے ہر مذہب و ملت کے لوگوں کے لیے سرکاری نوکریوں کے دروازے کھول دیے اور تمام مذاہب کے لوگوں کو رشتہ اتحاد و اخوت میں منسلک کر کے ہندوستان کی مذہبی اور سماجی یکجہتی کی تحریک کو تقویت پہنچائی اور اس تحریک میں ایک نئے باب کا اضافہ کیا۔ اس جذبے کے پیچھے سیاسی مقصد پنہاں تھا۔ کیوں کہ اکبر کی دور بین نگاہ سیاسی بصیرت اور بیدار ذہن نے وقت کے تقاضے کو اچھی طرح سمجھ لیا تھا اور مغلیہ سلطنت کی جڑوں کو ہندوستان کی سرزمین



میں مضبوط کرنے کی خواہش نے اسے مجبور کر دیا تھا کہ وہ ان تمام باتوں کو دور کر دے جو اس مقصد کی تکمیل میں حائل ہو سکتی تھیں۔ وہ اس بات کو خوب جانتا تھا کہ اگر مذہبی اختلافات باقی رہے تو اس کی حکومت کاشیرازہ ایک نہ ایک دن اسی طرح بکھر جائے گا جس طرح عہد سلطنت کی حکومتوں کا زوال ہوا تھا۔ دنیا کی کوئی حکومت اس وقت تک دیر پا نہیں ہو سکتی جب تک اسے اس ملک کے سارے باشندوں کا تعاون حاصل نہ ہو چاہے ان کا کسی مذہب و ملت سے تعلق ہو۔ آج کے ہندوستان کی حکومت کو ان ہی مسائل کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے۔ اس لیے اکبر نے خاص طور پر مذہبی اختلافات دور کرنے کی طرف پوری توجہ کی اور اس نے بابر کی اس وصیت کو عملی جامہ پہنا یا جو اس نے بہایوں کو کی تھی،

”تمہیں اپنے دماغ کو مذہبی تعصب سے متاثر نہیں ہونے دینا چاہیے۔ بلا تعصب

انصاف کرنا چاہیے۔ ساتھ ساتھ ہر طبقے کے لوگوں کے مذہبی رسم و رواج کا پورا پورا خیال رکھنا چاہیے۔ خاص طور پر گائیکشی سے پرہیز کرنا چاہیے جو تمہیں ہندوستان کے لوگوں پر قبضہ کرنے میں معاون اور مددگار ثابت ہوگی اور اس طرح تم اس سرزمین کے لوگوں کو شکرگزاری کے رشتہ سے باندھ دو گے تمہیں کسی فرقہ کی عبادت گاہوں کو کبھی مسما نہ کرنا چاہیے اور ہمیشہ انصاف پسندی سے کام لینا چاہیے تاکہ بادشاہ اور اس کی رعایا کے درمیان خوش گوار تعلقات رہیں اور ملک میں اطمینان کا بول بالا ہو۔ اشاعت اسلام کا کام ظلم و تشدد کے بجائے محبت اور عہد و پیمان سے بخوبی چلے گا..... اے میرے بیٹے! ہندوستان میں مختلف مذہبوں کے لوگ رہتے ہیں اور یہ خدا کی شکرگزاری کی بات ہے کہ بادشاہوں کے بادشاہ نے اس ملک کی حکومت تمہارے سپرد کی ہے۔“

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہادر شاہ ظفر (۱۸۵۷ء) تک پہنچتے پہنچتے ہندوستان کے مغلوں اور دوسرے مسلمانوں کی رگوں میں ایران اور توران سے کہیں نہ یا وہ ہندوستانی خون جوش مار رہا تھا اور ہندوستانی مسلمان، بادشاہ و امرا اور عوام یہاں کی مقامی تہذیب میں پوری طرح رنگے جا چکے تھے۔

ہندو گھرانوں میں شادی بیاہ کا رشتہ قائم کر کے اکبر نے دونوں مذہبوں کو



میں ایک دوسرے کے مذہب اور تہذیب کے لیے پورا احترام پیدا کر دیا اور اس دیوار کو جس نے محکوم قوم کو سماجی علاحدگی میں مقید کر رکھا تھا گرا دیا۔ ہندو رانیوں اور ان کی نوکرانیوں کو شاہی محل میں اپنے اپنے مذہبی عقائد پر عمل کرنے اور سماجی رسوم ادا کرنے کی پوری آزادی دی گئی۔

۱۔ اکبر نے ہندو تہواروں کو قومی تہواروں کی حیثیت سے دربار میں بڑی دھوم دھام سے منانا شروع کر دیا۔ اس کی پیروی میں بعد کے مغلیہ بادشاہ ان تہواروں کو مناتے رہے اور بادشاہوں کی پیروی میں عوام نے بھی ہندو تہواروں میں خصوصی دلچسپی لی۔ مثلاً ہولی، دیوالی، دسہرہ، بسنت، سلونوں، جنم اشٹی کے تہوار مسلمان بھی مناتے تھے۔ دیوالی کی رات کو مسلمان بھی جوا کھیلنے تھے۔ لال قلعہ میں گوہر دھن کی پوجا ہوتی تھی۔ عام مسلمان اور بالخصوص مسلمان عورتیں دسہرہ، ہولی اور دیوالی کے موقع کی حمام رسموں کو ادا کرتی تھیں۔ مرزا مظہر جان جاناں کا بیان ہے:

”چنانچہ در ایام دیوالی کفار جہلہ اسلام علی الخصوص زنان ایشان رسوم کفر بجامی آرند و عید خود می سازند و ہدایا شبیہ بہ ہدایا می اہل کفر بخا نہائے دختران و خواہران در رنگ اہل شرک می فرستند۔“

(معمولات مظہری ص ۸۴)

۲۔ ہندوستان میں ابتدائی نسلی امتیاز کی وجہ سے مسلم سماج کی تنظیم رفتہ رفتہ ہندوؤں کے ذات پات کے نظام میں رنگنے لگی۔ وقت کے ساتھ ساتھ ابتدائی زمانے میں آنے والے قبیلوں اور دوسرے نسلی قبیلوں میں شادی بیاہ کی بنا پر اضافہ ہونے لگا۔ اس طرح سلاطین دہلی کے عہد سے ہندوستان میں ایک نئے مسلم سماج کی تشکیل کے باب کا آغاز ہوا جس کی تکمیل عہد مغلیہ میں ہوئی۔ اکبر کے دور حکومت سے مسلم سماج کی ترتیب و تشکیل کا ایک نیا دور شروع ہوا۔ ملک کی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے اور ملک میں سیاسی استحکام قائم کرنے کی غرض سے اکبر اور اس کے جانشینوں نے ہر طبقے کے لوگوں کی سرپرستی کی اور سرکاری کارخانوں میں ہر فن کے صنعت کاروں کو ملازم رکھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندوستان کے ان قدیم باشندوں کو جنہیں مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد مسلم سماج میں مناسب جگہ نہ ملی تھی، اب مل گئی۔ لیکن اس کا یہ بھی نتیجہ برآمد ہوا کہ مسلم سماج پیشہ ورانہ



طبقوں میں تقسیم ہو گیا۔ ہندوؤں کی قدیم طبقاتی تقسیم نے مسلم سماج کے لیے ایک نمونہ پیش کیا اور اسی طرز پر مسلم سماج میں بھی پیشہ در طبقے نمایاں نظر آنے لگے۔ رفتہ رفتہ ہر پیشہ در طبقے نے اپنے پیشے کو موروثی بنا لیا، اپنی مخصوص رسمیں قائم کر لیں اور شادی بیاہ کے تعلقات ہم پیشہ لوگوں کے دائرے میں محدود کر لیے۔ یہ تقسیم ہمارے زمانے تک موجود ہے۔ منیر میر حسن نے لکھا تھا کہ لکھنؤ کے سید خاندانوں میں ایسا بھی ہوتا تھا کہ محدود دائرے میں مناسب رشتہ نہ ملنے کی وجہ سے بعض لڑکیاں اپنی زندگی ناکت خدائی کی حالت میں گزارتی تھیں۔

۳۔ بچے کی ولادت سے موت کے موقع تک عمل میں آنے والی بعض رسمیں ایسی ہیں جو خالص ہندوستان کی دین ہیں۔ عورت کے حاملہ ہونے اور بچے کی ولادت کے بعد کی جتنی بھی رسمیں ہندوستانی مسلمانوں میں مروج ہیں وہ سب کی سب ہندوستانی ہیں۔ جنہیں مسلمانوں نے جوں کا توں اپنا لیا ہے۔ ان میں بعض کے نام تو وہی ہندوستانی ہیں مگر طریقے بدل گئے ہیں اور بعض میں برائے نام فرق کر دیا گیا ہے۔ مثلاً تیجا ہندوؤں میں، ناٹھ یا پھول مسلمانوں میں۔ اگرچہ پھول کا لفظ یہاں بھی مشترک ہے کیوں کہ ہندوؤں میں پھول مردے کی جلتی ہڈیوں کو کہتے ہیں جو تیسرے دن چن کر مرگھٹ سے جمع کی جاتی ہیں در سوم دہلی ۳۷-۳۸) حاملہ عورت سے متعلق رسوم میں ستوانسا اور نومانساک کی رسوم ہندوؤں اور مسلمانوں میں یکساں تھیں۔ پتی اور چھٹی کی رسمیں ہندوؤں سے اخذ کی گئی ہیں۔ اس موقع پر چھو چھک کی رسم، اس کے نام سے ہی اس رسم کے ہندوانہ ہونے کی نشاندہی ہوتی ہے۔

زچہ کوتارے دکھانے کی رسم خاندان مغلیہ میں مروج تھی اور دہلی کے مسلمانوں میں بھی عام تھی۔ اس موقع پر اندر کئی رسمیں ادا کی جاتی تھیں جو ہندوؤں سے لی گئی تھیں۔ برس گانٹھ یا سال گرہ کی رسم ہندوؤں سے لی گئی تھی۔ دودھ بڑھانے کے موقع کی رسمیں ہندوؤں سے اخذ کی گئی تھیں۔ بھنے کے موقع پر گھوڑی پر چڑھانے کی رسم ہندوانہ تھی۔

**شادی بیاہ کی رسمیں:**

مرزا قنیل جو دونوں قوموں کے رسوم سے بخوبی واقف تھے رقم طراز ہیں:



”ہندوستان کے مسلمان بیٹے اور بیٹیاں کی شادی میں چند رسموں کو چھوڑ کر جیسے آگ کے گرد دھڑکے لگانا، باقی سب رسمیں ہندوؤں کی طرح کرتے ہیں، جیسے لڑکے اور لڑکی کو زرد کپڑے پہنانا، اور کلائی میں ریشمی کلاوا باندھنا عقد سے فارغ ہونے تک دو لہا کا ہاتھ میں لے کر ہاتھ کا ہتھیار رکھنا اور عورتوں کا سٹھنی لگانا، عام شہل و آرائش کے ساتھ دو لہا کو دھن کے گھر ساچن لے جانا خالص ہندو سے مخصوص ہے۔“

دہشت تاشا / ۱۳۹

دور حاضر میں بھی قصبات اور دیہات کے رہنے والے زراعت پیشہ مسلمانوں میں بچپنے کی شادی ہندوؤں سے اخذ کی گئی رسم کی نشان دہی کرتی ہے۔ شادی بیاہ کے رسوم مسلم سماج میں اس حد تک سرایت کر گئے تھے کہ مسلمانوں کو اس بات کا احساس بھی نہ رہا تھا کہ یہ رسمیں غیر اسلامی تھیں۔ سودا نے حضرت قاسم کی شادی کی رسوم کے ذکر میں ہندوستانی رسموں کو اس انداز سے بیان کیا ہے گویا یہ رسمیں عربوں میں بھی پائی جاتی تھیں، مثلاً ساچا، منہدی، برات، رقص و سرود، دھنگانا، رخصتی کے وقت رنگ کھیلنا وغیرہ۔ مسلمانوں میں جہیز کا سامان بھی بہت حد تک ویسا ہی ہوتا تھا جیسا کہ ہندوؤں میں رائج تھا۔

## نکاح بیوگان :

قدیم زمانے سے ہندوؤں میں بیوہ کے عقد ثانی کا رواج نہیں تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں نے بھی بیوہ کے عقد ثانی کو مذموم سمجھ لیا۔ شاہ ولی اللہ لکھتے ہیں :

”ہندوؤں کی ایک بدترین رسم یہ ہے کہ بیوہ کی دوسری شادی نہیں کرتے۔ یہ

بدترین رسم عربوں میں کبھی نہ تھی۔ نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل نہ آپ

کے زمانے میں اور نہ آپ کے بعد“ د وصیت نامہ / ۴۴

جب کسی عورت کا شوہر مر جاتا تو اس کے رشتہ دار اسے عقد ثانی سے منع کرتے اور اگر کوئی عورت عقد ثانی کر لیتی تو لوگ اسے لعن طعن کرتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بالعموم بیوہ عورت اپنی پوری زندگی رٹا پے میں کاٹی تھی۔

اٹھارویں صدی میں اس رسم پر اتنی سختی سے پابندی کی جاتی تھی کہ شاہ اسماعیل شہید

کی بیوہ بہن کا عقد ثانی نہ ہوا تھا۔ دورِ حاضرہ میں بھی بیوہ کے عقد ثانی کو مذموم سمجھا جاتا

ہے۔ احمد علی کی کتاب دلی کی شام میں ایسی مثالیں ملتی ہیں۔



## تفریحی مشاغل:

مہاجر مسلمان بعض تفریحی مشاغل اپنے ساتھ لائے تھے لیکن رفتہ رفتہ انہوں نے خالص ہندوستانی کھیل تماشے اپنی تفریح طبع کے لیے اپنا لیے۔ ان کو عربی یا فارسی کے نام دے کر اور بعض ضمنی تبدیلیاں کر کے انہیں اسلامی بنالیا۔ مثلاً ٹینگ بازی، عہد مغلیہ میں مسلمانوں میں ٹینگ بازی کا عام رواج تھا۔ اٹھارویں صدی کے خواص و عوام مسلمان دونوں ٹینگ بازی سے خاص طور پر دلچسپی رکھتے تھے۔ اندرام مخلص نے دہلی میں ٹینگ بازی کے عام رواج کا ذکر کیا ہے، دہلی میں آج بھی ٹینگ بازی کا رواج عام ہے۔ نہ صرف دہلی بلکہ شمالی ہندوستان کے تقریباً سارے بڑے شہروں کے مسلمان ٹینگ بازی سے خاص دلچسپی لیتے تھے۔ میسنر میر حسن علی نے لکھنؤ کے مسلمانوں میں ٹینگ بازی سے خاص دلچسپی کا ذکر کیا ہے۔ اگرہ میں بھی ٹینگ بازی کے مقابلے ہوا کرتے تھے۔ نظیر اکبر آبادی نے ان مقابلوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔ نوابین و امراے بنگال و اودھ بھی ٹینگ بازی سے دلچسپی لیتے تھے۔ نواب آصف الدولہ کو ٹینگ بازی کا بڑا چسکا تھا۔ بھگت بازی: ہندوؤں کے اس فن و پیشے کو مسلمانوں نے اپنا لیا تھا اور اس کے ذریعے بسر اوقات کرتے تھے۔ دہلی میں بھگت مسلمانوں کا ایک قبیلہ تھا اور نقی نامی ایک شخص اس قبیلے کا سردار تھا۔ لکھنؤ میں اس فن نے بہت ترقی پائی۔ راجہ علی شاہ کو رتھس سے خاص دلچسپی تھی۔ یہاں امانت لکھنوی نے اندر سجھا لکھی۔ اسی طرح کٹھنلی کا کھیل مسلمانوں نے اپنا لیا اور اس کا نام شب بازی رکھا۔ عہد مغلیہ میں شب بازی ایک اہم مشغلہ تھا۔ اٹا وہ میں مسلمانوں کا ایک قبیلہ تھا جو شب بازی کے فن میں بڑی مہارت رکھتا تھا۔ البیرونی نے ہندوؤں کے نٹوں کے فرقے کا ذکر کیا ہے۔ مسلمانوں میں بھی نٹوں کا فرقہ موجود تھا۔ اس فن میں دلچسپی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ مسلمان عورتیں اس فن کی تعلیم حاصل کیا کرتی تھیں۔ شہنا بائی نامی ایک عورت نے اس فن میں خاصی مہارت حاصل کر لی تھی۔ مسلمانوں میں بہرہ پیوں کا فرقہ بھی ہندوؤں کی دین ہے۔ قدیم ہندوستان میں بازی گردوں کا فرقہ پایا جاتا تھا۔ مسلمانوں میں بھی بازی گردوں کی ایک جماعت پائی جاتی تھی۔ بابر نے مدار یوں کا ذکر کیا ہے، اس فرقہ کے لوگ خود کو مسلمان صرف اس وجہ سے کہتے تھے کہ ان کے یہاں ختنے کی رسم ادا ہوتی تھی۔ ان کی شادی کی رسمیں ملّا اور تناضی ادا کرتے تھے۔ بس اسلام سے ان کا



اتنا ہی واسطہ تھا۔ ان کی لقیہ سب رسمیں وہی تھیں جن پر وہ مشرف بہ اسلام ہونے سے پہلے عمل کرتے تھے۔ گھریلو کھیلوں میں شطرنج، چوسر، چوڑا خالص ہندستانی کھیل تھے۔ عہد مغلیہ کے بادشاہ، امرا اور عوام ان کھیلوں سے بڑی دلچسپی لیتے تھے۔ اکبر نے فتح پور سیکری میں فرش پر شطرنج کی بساط بنوائی تھی اور مہروں کی جگہ غلام عورتوں کو کھڑا کر کے وہ شطرنج کھیلا کرتا تھا۔ شاہی حرم کی مستورات شطرنج کھیلا کرتی تھیں۔ زیب النساء کو چوسر کھیلنے سے بڑی دلچسپی تھی۔ ان کھیلوں کے علاوہ چندل مندل اور گنجفہ کا کھیل مسلمانوں نے ہندوستان سے اخذ کیا تھا۔

## پرندوں اور جانوروں کی لڑائیاں:

مختلف قسم کے پرندوں کو آپس میں لڑانے کا شوق ہر طبقے کے مسلمانوں میں پایا جاتا تھا۔ ان میں مرغ بازی، ہٹیر بازی، تیتیر بازی، گلد م بازی، لوا بازی، طوطے بازی اور درندوں میں ہاتھی، شیر، ہرن، چیتے، سور، تیندوے، سانڈ، مینڈھے اور دوسرے جانوروں کو آپس میں لڑا کر اس منظر سے مسلمان محفوظ ہوا کرتے تھے۔ اسپیر نے لکھا ہے کہ شام کے چار بجے محل کے سامنے کئی سلاطین جمع ہو جاتے اور اپنے مرغ لڑا کر بہادر شاہ ظفر کا دل بہلاتے تھے اور غالباً یہ روزانہ کا شغل تھا۔ لکھنؤ کے عوام و خواص اپنی نارغ البالی کی وجہ سے اپنا بیشتر وقت پرندوں کو لڑانے اور محفوظ ہونے میں صرف کرتے تھے۔

دوسرے تفریحی مشاغل میں غبارے بازی، ہنڈولا، ہیل گاڑیوں کی دوڑ کے مقابلے اور دریاؤں میں چراغاں کرنا شامل تھے۔ اسی طرح بچوں اور لڑکوں کے بہت سے کھیل خالص ہندستانی تھے۔ اور ان کے نام بھی ہندی میں تھے۔ انشاء اللہ نے ان کھیلوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے، دریا کے لطافت / ۲۱-۲۲۔

## سواریاں:

ہندوستان آنے کے بعد اس ملک کے جغرافیائی حالات اور یہاں کے چلن کے مطابق مسلمانوں نے اونٹ اور گھوڑے کی سواری کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں مروجہ



دوسری سواریاں بھی اپنائیں اور ان سواریوں میں جدت سے کام لیا۔ مثلاً ہاتھی کی سواری، پالکی، سکھ پال، سنگھاسن، جوالہ، چندول، بہل، رتھ وغیرہ۔ ہندوستانی مسلمانوں کی مخصوص سواری گاڑیاں اور بار برداری کے جانور یہ تھے۔ میانہ، محافہ، چندول، پیس، چوپالہ، کھڑکھڑیہ، چھکڑا، لڑھا، رسکھلہ، بہل، خچر، ٹٹو، بھینسا، گورخرا اور تانگہ۔

## علوم و فنون:

قدیم ہندستان میں علم نجوم و فلکیات کے علوم کا عام رواج تھا۔ ہندوستانی مسلمانوں کو بھی اس علم سے دلچسپی پیدا ہو گئی۔ علاء الدین خلجی کے دور حکومت میں خواص و عوام کو اہل تنجیم سے بڑی دلچسپی تھی اور برنی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں مسلمانوں میں علم نجوم کا عام رواج پایا جاتا تھا، تاریخ فیروز شاہی / ۳۶۳-۳۶۴۔ دہلی کا کوئی ایسا محلہ نہ تھا جس میں نجومی سکونت پذیر نہ ہوں۔ ملوک اور امرا اپنے بچوں کے زائچے ان سے تیار کرواتے تھے۔ علاء الدین خلجی کے محل کی عورتوں میں نجومیوں کا بڑا اثر تھا۔ برنی نے اس عہد کے نجومیوں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے تین رسال بہت مشہور تھے۔ مولانا صدر الدین لوتی، غری رسال دباشندہ کول، اور معین الملک زیری، (ایضاً / ۳۶۳-۳۶۴) سلطان فیروز شاہ تعلق کو علم نجوم و ہیئت سے بڑی دلچسپی تھی۔ ”منجمان دانا“ اور ”کانہاں باریک ہیں“ سے ستاروں کے بارے میں معلومات حاصل کیا کرتا تھا۔ اس علم کا اس نے مطالعہ بھی کیا تھا اور کئی کتابیں اس فن میں لکھوائی تھیں، د عقیف، تاریخ فیروز شاہی / ۴۲۱، اس نے ایک اصطرباب بھی ایجاد کیا تھا جو اصطرباب فیروز شاہی کہلاتا تھا۔ جوالا مکھی مندر میں فیروز شاہ نے نجوم کے موضوع پر ایک سنسکرت میں تصنیف پائی تھی جس کا ترجمہ اس نے عزالدین خالد خانی سے کروایا تھا۔ اور اس کا نام دلائل فیروز شاہی رکھا تھا۔ فیروز شاہ نے بارہا ہمر کی مشہور تصنیف بارہا سنکھنا کا بھی ترجمہ کروایا تھا۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی کا خیال ہے کہ غالباً اس زمانے کے مدارس میں طلبہ کو اس علم کی تعلیم دی جاتی تھی۔

عہد مغلیہ میں علم نجوم سے گہری دلچسپی کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ اکبر کو اس علم سے بڑی دلچسپی تھی۔ علم فلکیات میں تاجک نامی مشہور کتاب کا فارسی میں ترجمہ کروایا



گیا تھا۔ اس زمانے میں سید میر بہت مشہور نجومی تھے۔ اکبر نے مدارس کے نصاب میں علم نجوم درمحل کے مضامین کو لازمی مضامین کی حیثیت دی تھی۔

سترھویں اور اٹھارویں صدی میں علم نجوم کا عام چرچا تھا۔ اور خواص و عوام دونوں نجومیوں سے بڑی عقیدت رکھتے تھے اور ان کے مشیرہ کے بغیر کوئی اہم کام شروع نہیں کرتے تھے۔ یہاں تک کہ جنگ کرنے اور بچنے کی ولادت کا وقت تک ان سے دریافت کیا جاتا تھا۔ محمد شاہ بادشاہ کے دربار سے وابستہ نجومیوں میں مشیر خاں، منجم خاں، مرزا حسن تاریخ نویس، بہت مشہور تھے۔ اٹھارویں صدی کے ادب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ بہت سے مسلمانوں نے اس علم میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ مثلاً قلندر بخش جرأت در علم نجوم ہندو... مہارت دارد۔ حکیم مومن خاں مومن کو علم نجوم میں ایسی مہارت حاصل تھی کہ بڑے بڑے نجومی ان کا منہ دیکھا کرتے تھے۔ ایسے مسلمان نجومیوں کے سیکڑوں ناموں کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ ایک موقع پر شاہ عالم ثانی نے یہ کہادت دہرائی تھی۔ ”آنچه بود و زبرد و آنچه از دزد باقی ماند، رمال گرفت“ دروزنا مچہ شاہ عالم ۱۸۷۱ء (ب)

باہر سے آئے مسلمانوں نے بھی سحر و افسوں کے فن میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ نتیجتاً عام مسلمان سحر و افسوں پر اعتقاد رکھنے لگے۔ اٹھارویں صدی میں تقی نامی بھگتیبہ سحر سامری کا ایک کہنہ مشفق اور کامل جادوگر تھا۔

## اوہام پرستی:

عام مسلمانوں میں اوہام پرستی کا رواج پایا جاتا تھا۔ شادی کے موقعوں پر قسم قسم کے اوہام پر عمل کیا جاتا تھا۔ اور آج بھی ان کی ادائیگی لوہم میں سے ہے۔ مثلاً نوشہ کے مکان کی باہری دیواروں پر عقائد باطلہ کے تحت تیل یا چونے سے بعض نشانات بنائے جاتے تھے۔ موسم سے ناٹرا باندھا جاتا تھا۔ اور بعض دوسری ایسی رسمیں تھیں جن کا اسلام سے دور کا بھی واسطہ نہ تھا اور خالص ہندوستانی ماحول کی رین تھیں۔ مثلاً نثار اتارنے کا رواج۔

شاہ مدار، غازی میاں یا کسی دوسرے بزرگ کے نام کی چوٹی بچوں کے سر پر رکھی جاتی تھی۔ شاہ عالم ثانی نے اپنے بیٹے کے سر پر شاہ شرف الدین پالی پتی کے نام کی چوٹی



رکھی تھی اور اس کو ترشوائے کے لیے وہ اپنے بیٹے کو ساتھ لے کر ہزار پر حاضر ہوا تھا۔ بچوں کے گلے میں ہنسلیاں اور پیروں میں بیڑیاں ڈالی جاتی تھیں۔ تعویذ گنڈوں پر عام طور پر عقیدہ پایا جاتا تھا۔ چپک کی دبا کے موقع پر ستیلا دیوی کی پوجا ہوتی تھی۔ ہندو عورتوں کی طرح مسلمان عورتوں نے بھی مختلف روزے کسی خاص تاریخی شخصیت کے نام سے اختراع کر لیے تھے اور ان کو اسلامی رنگ دے دیا تھا۔ ان کے نام کے روزوں کے موقعوں پر خاص قسم کا اہتمام کیا جاتا تھا۔

ارواحِ خبیثہ کے اثرات پر عقیدہ رکھنے کا جتنا رواج ہندوستان میں تھا غالباً دنیا کے کسی دوسرے حصے میں نہ تھا۔ نصیحتہ المسلمین کے مصنف نے لکھا ہے کہ حاضری حضرت عباس کی، صحنک حضرت فاطمہؓ کی، گیارہویں حضرت عبدالقادر جیلانیؒ کی، ملیدہ شاہ مدار کا، بیسنی بوعلی قلندر کی، نوشہ شاہ عبدالحق کا اس نیت سے کرنا کہ یا حضرت تم ہمارا فلاں کام کر دو، کھانے کا خاص اہتمام کرنا، فاتحہ حضرت عباسؓ کا صرف شہر مال اور کباب ہی پر اور فاتحہ شاہ عبدالحق کا صرف پوری حلوے ہی پر اور تاریخ کی تخصیص، صرف ہندوستانیوں نے لکالی ہے۔ اور ہندوؤں کی طرح یسینا پوتنا، کھانے کے ساتھ پانی کا رکھنا اور بعضوں کا تو حقہ اور انبیون بھی رکھ دینا سب اس میں شامل ہے، نصیحتہ المسلمین ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸، ۱۳۹۹، ۱۴۰۰، ۱۴۰۱، ۱۴۰۲، ۱۴۰۳، ۱۴۰۴، ۱۴۰۵، ۱۴۰۶، ۱۴۰۷، ۱۴۰۸، ۱۴۰۹، ۱۴۱۰، ۱۴۱۱، ۱۴۱۲، ۱۴۱۳، ۱۴۱۴، ۱۴



اسی طرح مسلمانوں نے منّت کے طور پر سیدہ کی کہانی سننا شروع کر دیا تھا اور دلچسپ بات یہ تھی کہ ست نرائن کی کتھا اور جناب سیدہ کی کہانی کے بعض اجزاء میں یکسانیت بھی پائی جاتی تھی۔

دربار مغلیہ میں ایک رسم یہ تھی کہ بادشاہوں کو نذر پیش کرتے وقت اس بات کا خاص طور پر لحاظ رکھا جاتا تھا کہ نذر کی رقم حفت نہ ہو بلکہ طاق ہو مثلاً ۵ یا ۱۰ وغیرہ۔ یہ رسم ہندوستان کے مسلمانوں میں اب بھی شادی کے موقعوں پر برتی جاتی ہے اور نہ ملّا کو جو سلامی کی رقم دی جاتی ہے وہ طاق ہوتی ہے، یہ رسم بھی ہندوؤں سے آئی ہے۔

### مزاروں پر چھڑیاں چڑھانا:

قدیم زمانے سے ہندوؤں میں یہ رسم چلی آرہی تھی کہ وہ لوگ مندروں میں سالانہ میلے کا بندوبست کرتے تھے اور زائرین بالعموم ہاتھوں میں جھنڈیاں لے کر دور دراز کا سفر طے کر کے وہاں جاتے تھے مسلمانوں نے اس طریقے کو دوسری شکل میں اختیار کر لیا اور وہ عرس کے زمانے میں اپنے بزرگوں کے مزاروں پر جھنڈے یا نیزے لے کر جانے لگے۔ رائے خیر من اور دوسرے مصنفین نے ان چھڑیوں یا نیزوں کے جلوسوں کا تفصیلی ذکر کیا ہے جو دہلی سے روانہ ہوتے تھے مثلاً چھڑی خواجہ معین الدین چشتی، جمیر کی، چھڑی غازی میاں، چھڑی شاہ مدار، چھڑی سخی سرور وغیرہ۔

بزرگوں کے مزاروں کی زیارت کے موقع پر مسلمان بعض ایسی رسمیں ادا کرتے تھے جو غالباً ہندوؤں سے اخذ کی گئی تھیں کیوں کہ وہ مندروں میں دیویوں کے سامنے چڑھا کر چڑھایا کرتے تھے۔ فاتحہ اور نذر کے مخصوص کھانے ہوتے تھے۔ شاہ اسماعیل شہید کے بیان کے مطابق ”اس طعام کے آداب کا حاصل ہندوؤں سے مشابہت پیدا کر لینے کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے کیوں کہ اکثر اوقات وہ دانوں، غلوں اور طعام کے اجناس کی پرستش کرتے ہیں اور کھانے والوں کے لیے قید لگانی یعنی ایک کو کھانے سے منع کرنا اور دوسرے کو اس کی اجازت دینا“ نذر و نیاز کی رسم اس حد کو پہنچ گئی تھی کہ اشیا خوردنی سے گزر کر جانوروں کی نذر چڑھانے لگے تھے۔

اٹھارویں اور انیسویں صدی میں قبر پرستی کا رواج اتنا عام ہو چکا تھا کہ شاید



ہی کوئی ایسا مزار ہو جہاں زائرین کا مجمع نہ ہوتا ہو اور منتہیں نہ مانی جاتی ہوں اور چڑھاوے نہ چڑھا کئے جاتے ہوں۔ زیارت قبور کو درجہ حج دے دیا گیا تھا۔ مسجدیں ویران تھیں مگر مزارات آباد تھیں۔ ہر سال عرس کے موقع پر میلے لگتے تھے، نزدیک اور دور سے زائرین آتے تھے اور ایسی زبانوں کی تھی کہ شاہ ولی اللہ نے مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا تھا، تم مدار صاحب اور سالار صاحب کی قبروں کا حج کرتے ہو، یہ تمہارے بدترین افعال ہیں، قرون وسطیٰ، بالخصوص اٹھارویں صدی، قبر پرستی کا عہد تھا اور ہندوستانی تہذیب کے بوجھ سے اسلام اپنا ظاہری وجود دکھوتا جا رہا تھا۔ روزہ اور نماز ہی ایسی دو باتیں تھیں جن کی وجہ سے مسلمانوں کی انفرادیت باقی تھی۔

سورج گرہن اور چاند گرہن کی رسموں پر بھی مسلمان عمل کرتے تھے۔ میر حسن علی نے لکھا ہے کہ اٹھارویں اور انیسویں صدی میں ہندو اور مسلمان دونوں سورج گرہن کے موقع کی مروجہ رسموں پر یکساں عمل کرتے تھے۔

## منظا ہر پرستی:

ہندوستانی مسلمانوں کے بعض طبقوں میں بت پرستی کا رجحان بھی پایا جاتا تھا اور ہندوؤں کے دیوتا دیوی کی وہ بھی پوجا کرتے تھے۔ نذر چڑھاتے تھے اور اس معاملے میں ہندوؤں کی پیروی کرتے تھے۔ سبحان راے بھنڈاری کے ایک بیان سے یہ بات واضح ہوتی ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ کانگڑہ کے قلعے کے نیچے بھوانی کا مندر تھا اور ہر سال سارے ہندوستان کے زائرین وہاں آتے تھے، اور ان میں مسلمان بھی ہوتے تھے جن کا مذہب بت پرستی کی تردید کرتا تھا:

”قطع نظر ہندو کہ بت پرستی آئین دین انہماست گرد ہا گردہ مسلمین مسافت

بعید طے کردہ ندورات می آرند، حکمت ایزدی مرادات مردم کجبول می انجامد۔“

(خلاصہ التواریخ، ۲۴۷)

اسی طرح بنگال کی مسلمان عورتیں بالعموم بھوانی یا کالی مائی کی پوجا کرتی تھیں اور ہندو مسلمان دونوں ایک ہی طریقے سے ست پیر کی پرستش کرتے تھے۔



## شبِ برات:

شاہ ولی اللہ، شاہ اسماعیل شہید اور سید احمد بریلوی کی تصانیف میں شبِ برات کی رسموں کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ ان کے بیان کے مطابق ہندوؤں کی کنگاوت اور شبِ برات کی رسموں میں کافی مماثلت پائی جاتی تھی۔ مسلمانوں نے اس رسم کو شبِ برات کے حلوے پوری سے تبادلاً کر لیا تھا۔ اور بعض دوسری رسمیں اس میں شامل کر لی تھیں۔ چار شنبہ، ماہِ رجب اور شعبان کی بعض رسمیں بھی ہندوؤں کی رسموں کی تقلید میں وجود میں آئیں۔

## تصوف پر ہندوستانی اثر:

اسلامی تصوف بھی ہندوستانی تصوف سے متاثر ہوا ہے۔ ایران میں بالخصوص خراسان کے صوفیائے کرام بدھ مذہب کی تعلیمات سے بڑی حد تک متاثر تھے۔ گیارھویں صدی میں صوفی میر ابو القاسم نندر سکی نے ہندوؤں کی مشہور کتاب ”یوگ“ کا فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ اس کتاب میں ہندوستان کے جوگیوں اور سنیا سیوں کے افعال، اشغال، آداب اور ریاضتوں کے طریقوں پر بڑی اچھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ صوفی موصوف نے ترجمہ کے علاوہ اس کتاب کی تفسیر بھی لکھی تھی۔ سعید نفیسی کا خیال ہے کہ ایران کے تصوف کے اصول ہمیشہ ہندوستان میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھے گئے تھے اور ایران کے اثر سے صوفی سلسلے مثلاً چشتیہ، سہروردیہ، قادریہ اور نقشبندیہ دورِ جدید تک نہ صرف ہندوستان کے مسلمانوں میں باقی ہیں بلکہ اہل ہندو خصوصاً بدھوں میں خاصے رائج ہیں۔ اس سرزمین میں تصوف کا تعلق نہ صرف مسلمانوں سے بلکہ ہندوؤں سے بھی تھا۔

دس چہشمہ تصوف در ایران - ۴۱ - ۴۲ -

ڈوڑی اور دان کریم جیسے مشہور مستشرقین کا خیال ہے کہ تصوف، فلسفہ ویدانت سے ماخوذ ہے۔ پروفیسر حبیب کا بھی یہی خیال تھا کہ تصوف اسلام کے عروج سے برسوں پہلے انسانی فکر میں جگہ پا چکا تھا اور انہوں نے داراشکوہ کے خیالات کی تائید کی ہے کہ تصوف کی اولین مستند تشریح انیشدوں میں پائی جاتی ہے۔ داراشکوہ نے بڑی تحقیق و جستجو کے بعد یہ خیال اپنی کتاب مجمع البحرین کے مقدمہ میں ظاہر کیا ہے۔



دوسرے مصنفین نے بھی تصوف پر ویدانت کے اثرات کا اعتراف کیا ہے۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی نے لکھا ہے:

”جب تصوف کی تحریک وسط ایشیا میں پہنچی تو ناگزیر یہ تھا کہ بدھ مذہب کے کچھ اثرات قبول کیے جائیں۔ شیخ علی ہجویری نے کچھ صورتوں کا حال لکھا ہے۔ غیر سے پڑھیں تو معلوم ہو گا کہ بدھ مذہب کے کتنے اثرات اس طبقے نے قبول کر لیے تھے۔ جب ہندوستان میں یہ تحریک پہنچی تو ناممکن تھا کہ یہاں کے ان قدیم مذہبی اصولوں کو جذب نہ کرے جو اس کے بنیادی اصولوں سے نہ ٹکراتے ہوں۔ حضرت شاہ محمد غوث گوالیاری شطاری نے بحوالہ حیات اور داراشکوہ نے مجمع البحرین میں اسلامی تصوف اور ہندو فلسفہ کا اسی نظر پر سے مطالعہ کیا ہے۔“ (تاریخ مشائخ چشت ص ۲۲-۲۳)۔

(۱) اسلامی تصوف میں ”فلسفہ صلح کل“ بدھ مذہب سے ماخوذ ہے۔ حافظ شیرازی مرحوم کا ایک شعر ہے:

حافظا گر وصل خواہی صلح کن با خاص و عام

با مسلمان اللہ اللہ با برہمن رام رام

اس سلسلے میں داس گپتا کا خیال ہے کہ سترھویں اٹھارویں صدی کے اواخر میں ہندوستان کے تصوف میں ”صلح کل“ کا تصور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بہت پہلے ہی بالواسطہ ہندو مذہب کے لوگ کے عقیدہ کے بجائے دہا بایں بدھ عقائد سے اخذ کیا جا چکا تھا۔ (۲) ترک دنیا: تذکرہ نگاروں کا خیال ہے کہ فضیل بن عیاض اور ابراہیم بن ادہم بلخی نے ترک دنیا کا تصور بدھ مذہب سے لیا ہے۔ گوتم بدھا اور ابراہیم بن ادہم کی شہزادگی ترک کرنے میں جو مشابہت پائی جاتی ہے اس کے بارے میں گولڈزیہر کی رائے ہے کہ ”ترک دنیا کا تصور صوفی عقیدے میں بدھ مت کے تصور سے اخذ کیا گیا تھا۔“ (۳) اسلامی تصوف اور ہندوستانی تصوف کے اصولوں میں مماثلت:

(الف) فنا کا تصور: فنا کے تصور اور بدھ مت کے تصور نردان میں یکسانیت پائی جاتی ہے۔ اسلامی تصوف میں فنا کا تصور بائیزید لفظی سے شروع ہوتا ہے سعید نفیسی نے لکھا ہے، ”وایں ہمہ اصول معروف نردانہ در تعلیمات بودایی است کہ نتیجہ



آن فاست۔

(ب) وحدت الوجود کا تصور: اسلامی تصوف میں وحدت الوجود کا تصور ابن العربی کی تعلیمات سے داخل ہوا لیکن پر دنیسرحیب کا خیال ہے کہ ”وحدت الوجود کی تعلیم سب سے پہلے اُنپشددوں نے دی“۔ ”تاریخ مشائخ چشت۔ تعارف، ص ۳۱“  
 (ج) معرفت کا تصور: البیرونی کی تحقیق کے لحاظ سے مقام معرفت کے متعلق صوفیاء کے اشارے ہندوؤں کے اشاروں سے مشابہ ہیں (کتاب الہند، ص ۸۰-۸۱) عبدالرحمن جامی کی کتاب لوائج میں جو صوفیائے کرام کی تعلیمات کی تلخیص ہے لائحہ ۲۶ میں ایک ایسا بیان پایا جاتا ہے جو بعینہ بدھوں کے نروان کے تصور کے مطابق ہے۔  
 (د) گولڈزہیر کے مطابق بدھ مت کے پسندیدہ طریقے اور تصوف کے طریقے، مراقبہ اور دھیان میں کافی مشابہت پائی جاتی ہے۔

(ه) خرقتہ: گولڈزہیر کا خیال ہے کہ یہ لباس بدھ مت سے مستعار لیا گیا ہے۔  
 (و) حبس دم: یہ تصور بدھ اشغال کے ذریعہ لوگ پرانا ایام سے اخذ کیا گیا ہے۔  
 داراشکوہ نے رسالہ حق نما میں بڑی تفصیل سے اس شغل پر روشنی ڈالی ہے۔ دارا نے یہ شغل ملا شاہ بدخشی سے کسب کیا تھا۔ خواجہ جمیری بھی اس شغل پر عمل کیا کرتے تھے۔ امیر الامرا خان دوران خاں داٹھارویں صدی کا ایک امیر کے بارے میں بندرا بن خوشگو نے لکھا ہے:

”وے درفن جوگ اشغال باطنی حبس دم خود را بیایہ کمال رسانیدہ بود“  
 چنانچہ کمالان ایں فن ازو بحساب بودند۔“

(سفینہ خوشگو، ۲۲۱)

نقش بندی، قادیہ اور شطاریہ سلسلوں میں اس شغل کا رواج پایا جاتا تھا۔  
 ذرا غزیر احمد کا خیال ہے کہ نقش بندی سلسلے میں تصور شیخ کا نظریہ بھی بدھ مت سے اخذ کیا گیا ہے جس کا سرچشمہ اور مخرج فی الواقع دیک عہد کا دھیان کا تصور تھا۔ مرزا منظر جان جاناں نے تصور شیخ اور بت پرستی کو مماثل بتایا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ صوفیائے کرام اپنے پیر و مرشد کی صورت کا تصور کرتے ہیں اور اس سے فیض اٹھاتے ہیں لیکن اس کا بت نہیں تراشتے۔



(د) گیر دے رنگ کا لباس : کہا جاتا ہے کہ گوتم بدھ کے چیلوں کا لباس گیر دے رنگ کا ہوتا تھا اور بعد میں راہبوں کے لیے اسی رنگ کا لباس متعین کر دیا گیا تھا۔ جوگی اور سنیاسی بھی اسی رنگ کا لباس پہنتے تھے۔ صوفیائے کرام نے بالخصوص چشتی سلسلے کے صوفیوں نے یہ رنگ اپنا لیا تھا اور وہ جدید تک اس سلسلے کے صوفیوں میں گیر دے رنگ کی پکڑ سی باندھنے کا رواج ہے۔ شاہ عبدالرزاق بانسوی حلال کہ قادیسی سلسلے میں بیعت تھے لیکن وہ بالعموم گیر دے رنگ کی دستار باندھتے تھے اور اسی رنگ کی چادر اور رومال استعمال کرتے تھے (ملفوظ رزاقی ۷۲)۔

(ط) ریاضت شائق : یہ تصور بھی سنیاسیوں اور جوگیوں سے اخذ کیا گیا ہے۔ خواجہ محمد چشتی ”درخانہ خویش چاہے داشت در آنجا خود را سزنگوں آویختہ خدائے تعالیٰ را عبادت کر دے“ جب کہ رہبانیت اسلام میں ناجائز ہے (قول الجلیل ۱۶)۔

(ی) اعلا سطح پر بدھ مرتاضوں کے دھیان اور ”عقلی تجربہ“ نے اسلامی تصوف پر گہرے نقش چھوڑے ہیں۔ ہندوستانی صوفیاء کی ایک بڑی خصوصیت یہ رہی ہے کہ انھوں نے طریقت کی ترویج کے لیے ہندو مذہب کی دیو مالاؤں اور متصوفانہ اقوال سے اخلاقی تعلیمات اخذ کی تھیں، کیوں کہ ہندوستانی مسلمان اسلامی روایات کے مقابلے میں ہندوستانی روایات سے زیادہ مانوس تھے اور ان کے ذریعے انھیں بڑی آسانی سے رموز روحانی سمجھائے جاسکتے تھے۔ حضرت بندہ نواز گیسو درازؒ نے ہندوؤں کے فرضی قصوں کو مسلمانوں کی اخلاقی تعلیم کے لیے استعمال کیا ہے۔ بدھ مت، فلسفہ ترک دنیا، مرتاضیت اور جنگلوں کی سیر و سیاحت کے عناصر مسلمان صوفیوں میں کارفرما نظر آتے ہیں۔ شیخ شرف الدین بکھری نے بڑی سیر و سیاحت کے بعد روحانی ارتقا کے لیے مگدھ میں ایک جھرنے کے کنارے ایک ایک ایسا مقام تلاش کیا تھا جسے ہندو اور بدھ متبرک سمجھتے تھے۔ وہ مقام اب مخدوم کٹھ کہلاتا ہے۔ غیر متشعر فرقوں میں ہندو جوگیوں اور سنیاسیوں کے اعمال کے بعض عناصر پائے جاتے ہیں۔ شطاری سلسلے نے بالواسطہ لوگ سے اور بہت ممکن ہے ہندو تصوف کے دوسرے طریقوں سے ہندوستانی عناصر اخذ کیے ہیں۔ شطاری سلسلے کے بزرگ جوگیوں کی طرح غاروں اور جنگلوں میں رہتے تھے اور بہت کم کھاتے تھے، عموماً پھل اور درختوں کے پتے کھا کر زندگی گزارتے تھے اور ریاضت شائقہ پر عمل کرتے تھے۔ اس سلسلے میں شغل ”ہندی“



عربی، فارسی کسی بھی زبان میں کیا جاسکتا تھا۔ ذکر کی بعض اصطلاحیں ایسی ہیں جو بالواسطہ ہندو تصوف سے لی گئی ہیں۔ مثلاً ”اوہی ہی“ اس میں اپنشدوں کے عبادت کے ارکان کی جھلک پائی جاتی ہے۔ شطاری سلسلے کے جسمانی اشتغال میں بالخصوص جوگیوں کے ”آسن“ اور ”سمادھی“ شامل تھے۔ سحرالہیات میں یوگیوں کے افعال و اشتغال کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ جستی صوفیائے کرام میں کھڑاؤ سپینے کا عام رواج تھا۔ بابا فرید کھڑاؤ پہنا کرتے تھے۔ کسی شخص کو خلافت عطا کرتے وقت دوسری چیزوں کے علاوہ مرشد کی استعمال کردہ کھڑاؤ بھی دی جاتی تھی۔

ہندو یوگیوں کے زیر اثر مسلمانوں میں بعض غیر منتشر فرقے پیدا ہو گئے، مثلاً مہاری فرقہ۔ اس فرقہ کے لوگ برہمنہ پھرا کرتے تھے، جسم پر بھجوت ملا کرتے تھے، آگ کے سامنے بیٹھتے اور سر پر جٹا رکھتے تھے۔ زنجیریں مار کر اپنے جسم کو اندھا پہنچا پا کرتے تھے۔ تہجد کی زندگی گزارتے تھے اور بیشتر گوشت سے پرہیز کیا کرتے تھے اور جوگیوں کی طرح بھنگ پیا کرتے تھے۔ عباسی فرقے کے لوگ سندھ میں پائے جاتے تھے۔ ان پر سکھوں کی تعلیمات کا اثر تھا۔ وہ استرے کے استعمال سے پرہیز کرتے تھے۔ ملنگوں کے فرقے کے پیشوا مخدوم جہاں گشت تھے۔ اس فرقے کے لوگ کثرت سے بھنگ و چرس پیا کرتے تھے۔ لنگوٹی باندھتے در نہ برہمنہ رہا کرتے تھے۔ سر پر جٹا رکھتے تھے۔ رسول شاہی فرقے کے لوگ منہ پر بھجوت ملتے تھے اور بھوپا اور موکھپیں ترشواتے تھے، سرمند اتے تھے، شراب اور بھنگ خوب پیتے تھے۔

مختصر یہ کہ اسلامی تصوف ہو یا ہندوستانی تصوف، اس نے مجموعی طور پر ہندوستانی عقائد سے بہت زیادہ اثرات قبول کیے تھے اور صوفیائے اقبال، اشتغال، اوضاع اور اطوار میں بڑی حد تک ہندوستانی تہذیب اور ہندو تصوف کے عناصر ملتے ہیں۔

## فن موسیقی اور سنگیت:

اسلام میں ساز کے ساتھ سنگیت سننا حرام ہے لیکن ہندوستان میں سلاطین دہلی اور شاہان مغلیہ نے موسیقی اور موسیقاروں کی دل کھول کر سرپرستی کی ہے۔ طار الدین خلجی کے عہد میں فن موسیقی نے نمایاں ترقی کی۔ اس عہد کے سازندوں اور مغنیوں کا



برنی نے تفصیل سے ذکر کیا ہے، ان میں بیشتر مسلمان تھے۔ فیروز شاہ تغلق کے زمانے میں فنِ موسیقی پر دو کتابیں لکھی گئیں: غنیۃ المنیہ، اس میں ہندوستانی سنگیت کا بیان ہے، دوسری فرید الزماں فی معرفت الالہان، جس کا فارسی میں ترجمہ کیا گیا۔ امیر خسرو نے جس انداز سے ہندوستانی سنگیت کی تعریف کی ہے اس سے قیاس ہوتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں میں امیر خسرو پہلے مسلمان تھے جنہوں نے ہندوستانی موسیقی میں مہارت پیدا کی۔ سکندر لودی کے زمانے میں فنِ موسیقی پر ایک کتاب لکھی گئی جس کا نام لہجات سکندری ہے۔

اکبر بادشاہ نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں یگانگت پیدا کرنے کی کوشش کے سلسلے میں فنِ موسیقی میں بھی یک جہتی پیدا کرنے کی کوشش کی اور ہندوستان کے مشہور گوتوں کو اپنے دربار میں ملازم رکھ کر ان کی سرپرستی کی۔ ابوالفضل نے بڑی تفصیل سے ہندوستانی فنِ موسیقی اور رقص کا ذکر کیا ہے۔ شاہ جہاں بادشاہ بذاتِ خود بہت اچھا رقص کرتا تھا اور اکبر کی طرح ہندوستانی سازوں کو بڑی چابک دستی سے بجاتا تھا۔ تخت نشینی سے پہلے اور اپنے دور حکومت کے گیارہویں سال تک اورنگ زیب رقص و سرود میں دلچسپی لیتا تھا۔ اس نے خوشحال خاں کلا دنت کو روپوں میں تلو اکر ساری رقم اسے العام میں دے دی تھی۔

اٹھارویں صدی میں مسلمان سازندوں، رفاص مردوں اور عورتوں کی ایک ایسی جماعت وجود میں آئی جو ہندوستانی سازوں کے بجانے اور خالص ہندوستانی رقص کرنے میں مہارت کھتی رکھتے تھے۔ شاکر خاں نے دربارِ مغلیہ کے اربابِ طرب کی ایک طویل فہرست دی ہے۔ مرقعِ دہلی میں بھی دہلی کے مسلمان گوتیوں اور رقص کرنے والے مردوں کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ گوتیوں اور رفاصوں کے نام بھی ہندوستانی تھے مثلاً گنگا، کالی گنگا، سرس روپ، چلیا سرپ، جہنی وغیرہ۔

لکھنؤ میں آزاد حکومت قائم ہونے کے بعد نوابین اودھ نے فنِ موسیقی، سازندوں اور گوتیوں کی بڑی سرپرستی کی اور بہت سے مسلمانوں نے ہندوستانی فنِ موسیقی میں دسترس حاصل کی۔ اٹھارویں صدی کو ہندوستانی فنِ موسیقی کی ترقی کے سلسلے میں عہدِ زرین سمجھا جانا چاہیے۔ اس زمانے میں سبکدروں مسلمان سازندے اور موسیقار پیدا



ہوئے جنہوں نے اس فن کو پروان چڑھایا۔ پیشہ ور سازندوں اور موسیقاروں کے علاوہ دوسرے بہت سے ایسے لوگ تھے جو اس فن میں مہارت رکھتے تھے۔ محمد محسن فدوی اور قلندر بخش جرأت سنار خوب بجاتے تھے۔ میر سوز، میر مدد اللہ، حکیم پناہ خاں پناہ عبدالرزاق بے ہوش، مرزا صادق علی خاں مرزا، محمد رفیع سودا، حافظ غلام اشرف کوہندستانی موسیقی میں مہارت حاصل تھی۔ آخر الذکر نے ایک نیا ساز ایجاد کیا تھا جس کا نام سندرہن تھا۔ حافظ غلام محمد سرخوش، ساکن جہاں آباد، ستارا اور سازنگی بہت اچھا بجاتے تھے، نیز پٹہ اور خیال خوب گاتے تھے۔ قزلباش خاں امید نے ایرانی النسل ہونے کے باوجود ہندستانی فن موسیقی میں مہارت پیدا کر لی تھی۔ مولوی حیدر علی خاں سندیلوی ہندستانی راگوں میں بھیروی، بھجاس، توڑی، اسالوری، بلاول، الہیا، دیوگیری اور دوسرے راگ رانگیوں اور خیال کے گانے میں پوری مہارت رکھتے تھے۔ میر عبدالحلیل بلگرامی نے بلگرام کی تعریف میں امواج الخیال نامی ایک مثنوی لکھی ہے، اس میں انھوں نے "اکثر قواعد موسیقی ضبط نمودہ" اسی طرح انھوں نے در مثنوی کتھانی فرخ سیر بادشاہ با دختر اجیت سنگھ میں ہندستانی موسیقی کے پردوں کو فارسی میں بیان کیا ہے۔ میر غلام نبی بلگرامی ہندستانی راگ اور رانگیوں کے گانے اور ہندستانی سازوں کے بجانے میں قدرت رکھتے تھے۔ سید نظام الدین مدھنا یک نے ہندستانی فن موسیقی کے موضوع پر دو کتابیں "ناد چنڈکا" اور "مدھنا یک سنگار لکھیں۔ روشن ضمیر ہندستانی موسیقی کے کامل استاد تھے اور اس فن میں ان کی اعلیٰ کتابیں تھیں۔ علم موسیقی اور رقص کے موضوع پر ہو بل کی کلاسیکی سنسکرت کی کتاب پار جاتک کا فارسی میں ترجمہ بھی کیا تھا۔ عمدۃ الملک امیر خاں انجام، فن موسیقی میں خاص مہارت رکھتے تھے اور ڈھولک جو ہندستانی ساز ہے خوب بجاتے تھے۔ اسی طرح دوسرے بہت سے مسلمان موسیقی کے فن کاروں کے ناموں کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ انیسویں صدی میں بھی ہندستانی موسیقی کے فن کاروں نے بڑی شہرت پائی۔ سر سید احمد خاں نے آثار الصنادید میں ارباب موسیقی کے نام سے ایک الگ باب لکھا ہے۔

صوفیائے کرام بالخصوص چشتی سلسلے کے بزرگوں کو موسیقی سے گہری دلچسپی تھی اور ان میں سے بعض مثلاً خواجہ میر درد وغیرہ نے اس فن میں مہارت پیدا کی۔ ایک دوسرے بزرگ شیخ بہار الدین برناوی خاتم التارکین تھے۔ موسیقی سے ان کا تعلق عشق کے درجے



تک تھا۔ جگر می، خیال، چنگلہ، ترانہ و قول، سادہ، حریر، لبش بد وغیرہ میں انھوں نے اشعار کہے تھے۔ اور ساز خیال و ساز کہترس کے موجد تھے۔ شیخ عطاء اللہ المعروف شیخ رتن موسیقی میں ممتاز حیثیت کے مالک تھے۔

صوفیائے کرام نے ہندوستانی فن موسیقی کی تہذیب و ترقی میں بہت مدد کی۔ جہاں وہ فارسی موسیقی، قول و ترانہ وغیرہ کے دل دادہ تھے، وہاں ہندی موسیقی سے ان کی خالفا نہیں خالی نہ تھیں۔ وہ سنسکرت زبان میں بھی نغمات سننا پسند کرتے تھے۔ شیخ بہار الدین زکریا ملتانی اس فن میں مہارت رکھتے تھے۔ ملتانی دھنا سہری ان ہی کی ایجاد ہے۔ شیخ سعد اللہ گلشن موسیقی سے بڑی دلچسپی رکھتے تھے۔ اس فن میں ان کی کئی تصانیف بتائی جاتی ہیں جو اب نایاب ہیں۔

## کتابیں:

ہندوستانی فن موسیقی پر مسلمانوں نے اتنی قدرت حاصل کر لی تھی کہ انھوں نے اس موضوع پر متعدد کتابیں لکھی ہیں جو خالص ہندوستانی فن موسیقی سے متعلق ہیں۔ ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) غنیۃ المثنیہ۔ ہندوستانی کتابوں کی بنیاد پر لکھی گئی ہے۔  
(۲) لہجات سکندر کی۔ اس کتاب کی تصنیف میں عمر سمیع یحییٰ نے سنگیت رتناکر، سنگیت مائنگ، نرت سنگرہ، ادبھرت، سدھی ندھی، سنگیت سامیا، اور سنگیت چکرو سے مدد لی ہے۔

(۳) کنز التحف۔

(۴) آئین اکبری میں ابوالفضل نے ہندوستانی موسیقی کے بارے میں علاحدہ ایک

باب لکھا ہے۔

(۵) پارچاتنگ۔ ہو بل کی کتاب کا روشن ضمیر نے ترجمہ کیا تھا۔ مراۃ الخیال کے مصنف کا بیان ہے کہ روشن ضمیر نے موسیقی کے موضوع پر عربی، فارسی اور ہندی زبانوں میں دوسری کتابیں بھی لکھی تھیں جو دست برد زمانہ کی نذر ہو گئیں۔

(۶) سیف خاں نے راگ اور نغمہ کے فن پر ایک رسالہ راگ درپن کے نام سے



لکھا ہے۔

(۷) راگ درپن، مان کتوبل کا ترجمہ اور تشریح ہے اور اس کے مترجم امیر فقیر اللہ خاں ہیں۔

(۸) مفتاح السرود۔ قاضی حسن بن خواجہ طاہر نے لکھی ہے۔

(۹) معرقتہ النغم۔ مصنفہ ابوالحسن قیصر۔

(۱۰) شمس الاصوات۔ اس برس نے ہندی سنگیت کی کسی کتاب سے ترجمہ کیا ہے۔

(۱۱) اصول لغات الاصفیہ۔ نواب آصف الدولہ کے زمانہ میں یہ کتاب فارسی میں

لکھی گئی تھی۔

(۱۲) تحفۃ الہند۔ اکبر ثانی کے عہد میں مرزا خاں نامی ایک بزرگ نے پنڈتوں اور

سنسکرت کے عالموں کی مدد سے یہ کتاب لکھی تھی۔ اس میں بہت سے ہندی فنون کو

جمع کر دیا گیا ہے۔ جو تیش، سرود، سامدرک، کوک، ناکمہ بھید، اندر جال وغیرہ موضوعات

پر بحث کی گئی ہے۔ ہندی موسیقی پر بھی بحث ہے۔

(۱۳) دھریپ، ترانہ و خیال تازہ کے نام سے مبارز الملک سر بلند خاں نے ایک کتاب

فن موسیقی پر لکھی تھی اور محمد شاہ کے نام معنون کی تھی۔

(۱۴) تذکرۂ مشاہیر عالم، مصنفہ ۱۸۰۴ء میں ہندوستان کے مشہور مسلمان گویوں کا

تفصیلی ذکر ملتا ہے۔

مسلمانوں نے گزشتہ زمانے ہی میں موسیقی کی خدمت نہیں کی ہے بلکہ آج بھی مسلمان

موسیقار اور سازندے ہندو موسیقی کا رول کے دوش بدوش اس فن میں اپنا کمال

دکھاتے نظر آتے ہیں۔

## پان اور حقہ نوشی :

پان کھانے اور حقہ پینے کا شوق ہندوستانی مسلمانوں نے اس ملک میں رہ کر

پیدا کیا تھا۔ پان ہندوستان کے علاوہ کسی دوسرے ملک میں پیدا نہیں ہوتا۔ امیر خسرو

نے پان کی تعریف میں زور قلم دکھایا ہے۔ حقہ پینے اور پان کھانے کا رواج آج تک

ہر طبقے کے مسلمانوں میں پایا جاتا ہے۔



## لباس، زیورات اور لوازماتِ محسن :

اکبر کے عہد سے پہلے ہی اس ملک کی آب و ہوا کے لحاظ سے مسلمانوں نے ہندوؤں کے لباس کو بعض تصرفات کر کے اپنا لیا تھا۔ متفامی لوگ مشرف بہ اسلام ہونے کے بعد بھی اپنا قدیم لباس پہنتے رہے۔ ابوالفضل نے آئین اکبری میں ”سنگار کے طریقے“ کے باب میں ہندو عورتوں کے لباسوں کا ذکر کیا ہے۔ مثلاً انگلیا، لہنگا، ڈنڈیا، دوٹیا، اوڑھنی، کرتی یا کرتا۔ جبکہ برج بھوشن کا خیال ہے :

”اکبر کے عہد تک مسلمان عورتیں ایرانی لباس پہنتی تھیں، لیکن اس بادشاہ کے عہد میں راجپوت لباس اپنا لیے گئے۔ یہ اسی وقت ہو سکتا تھا جب کہ مسلمان بادشاہوں اور امرا کی مستورات کی پگڑی کی جگہ راجپوت عورتوں کے دوپٹے اور پردہ (لقاب) کی جگہ گھونگھٹ اور متفیع (برقع) نے لے لی ہو۔ اور اس زمانے سے راجستھان کا برقع، گھاگھرا اور انگلیا سترھویں صدی کے حرم میں بنادیا اور ساخت میں تبدیلیوں کے ساتھ مروج ہو گیا ہو۔“

مختلف لباسوں کے ناموں سے بھی ان کے ہندو ہونے کی نشان دہی ہوتی ہے مثلاً کرتا یا کرتی، اوڑھنی، چولی، انگلیا، لہنگا، ساڑی، لیشوار وغیرہ۔

ہندوستانی مسلمان عورتوں میں تقریباً ایک سو پچاس ایسے زیور مروج تھے جو خالص ہندوستانی تھے اور ان کے ہندوستانی نام بھی آج تک باقی ہیں۔ بعض کے فارسی نام بھی رکھ لیے گئے تھے مثلاً اربسی، ہندی کا لفظ ہے جس کے معنی دل کے ہونے ہیں۔ یہ عورتوں کے سینے پر لٹکا ہوتا تھا یا انگوٹھی وغیرہ۔ ان زیورات پر یہاں تفصیلی گفتگو ممکن نہیں ہے۔

## سنگار کے طریقے :

مردوں سے زیادہ عورتوں میں سنگار کرنے کا فطری جذبہ پایا جاتا ہے۔ ملک محمد جالسی نے پرمات میں ہندو عورتوں کے سنگار کے طریقوں اور لوازمات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ ابوالفضل نے بھی ہندو عورتوں کے سولہ سنگار بیان کیے ہیں۔ مسلمان عورتوں نے سنگار کے طریقے ہندو عورتوں سے اخذ کیے تھے اسی لیے ان کے نام بھی ہندی ہیں۔ اردو



ادب میں ان سنگاروں کی کثرت سے مثالیں ملتی ہیں مثلاً ٹیکا، اٹبنا، ارگبا، کاجل، غارہ، میستی، پان وغیرہ۔ بالوں کے سنوارنے کے دو طریقے تھے، چوٹی کرنا اور جوڑا باندھنا۔ بال کنگھی سے سنوارے جاتے تھے جو اب بھی مروج ہے۔ ہندوئی کا لگانا سہاگ کی نشانی تصور کی جاتی تھی۔

## اردو ادب کا سماجی پس منظر:

ہندوستان کی مقامی زبانوں اور فارسی و عربی کے میل جول سے ایک ایسی زبان وجود میں آئی جو پہلے ریختہ اور بعد میں اردو کے نام سے مشہور ہوئی۔ ابتدا میں یہ زبان صرف روزمرہ کی گفت و شنید میں مستعمل تھی مگر بہت جلد ملکی اور ادبی زبان کی حیثیت حاصل کر لی۔ صف اول کے مسلمان شعرا کے کلام کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس پر مقامی زبانوں کی گہری چھاپ ہے۔ اگر اس کو ہندوستانی ماحول نہ ملا ہوتا تو اس میں موضوعات کے اعتبار سے اتنی وسعت نہ آتی اور نہ یہ زبان ایک ایسی زبان کا مقام حاصل کر سکتی جو سارے ہندوستان میں بولی اور سمجھی جاتی ہو۔ اردو ادب اور بالخصوص مسلمان شاعروں کے کلام کو ہندوستانی تہذیب، عقائد، رسم و رواج، دیو مالائوں، میلوں، ٹھیلوں وغیرہ کا مرفع سمجھنا چاہیے۔ اگر اس کلام کو ہندوستانی زبان میں لکھ دیا جائے تو بڑی مشکل سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ شاعر ہندو ہے یا مسلمان۔ کیوں کہ اس کلام میں دجلہ و فرات کے بجائے گوگا اور جمنہ کا ذکر ملتا ہے۔ ایرانی پرندوں، درندوں، موسموں، حبشوں، لباسوں، زیوروں، سنگاروں اور کھیل تماشوں کے بجائے ہندوستانی موسموں، لباسوں، زیوروں، میلوں، ٹھیلوں وغیرہ کی تفصیل ملتی ہے۔ جس تہذیب و تمدن کا ان مسلمان شاعروں نے ذکر کیا ہے اب وہ مسلمانوں کی تہذیب تھی جو یہاں کی تہذیب میں اس حد تک رنگ گئی تھی کہ یہ شناخت کرنا مشکل ہو گیا کہ کون سی اسلامی تہذیب ہے اور کون سی ہندو۔

دقت کی کمی کی وجہ سے اس موضوع پر سپر حاصل گفتگو کرنا ممکن نہیں ہے کہ اسلامی تہذیب نے ہندوستان کو کیا دیا اور انھوں نے ہندوستانی تہذیب سے کیا لیا، لیکن



یہ بات بلا مبالغہ کہی جاسکتی ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی تہذیب کا بیشتر حصہ ہندوستانی تہذیب کے ان عناصر پر مشتمل ہے جو انہوں نے مقامی اثرات کے تحت اپنا لیے تھے۔ آج کے عام مسلمانوں اور بالخصوص "قصبات اور دیہات کے مسلمانوں کے رسم و رواج، توہمات اور خائلی زندگی کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جائے گی کہ ان پر ہندوستان کی مقامی تہذیب کی کتنی گہری چھاپ ہے۔



پیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب -  
پیش نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share>

میر ظہیر عباس روستمانی

0307-2128068

@Stranger

کبیر احمد جالسی

# ہندی اسلامی تہذیب کے ایرانی اور زردشتی عناصر

ہندوستان میں اسلام جن لوگوں کے ذریعہ پھیلا اُن میں سے زیادہ تر افراد وسط ایشیا اور ایران سے آئے تھے۔ ان میں بہت سے خاندانوں کے ایسے بھی تھے جن کے آباؤ اجداد تو اصلاً عرب تھے مگر ان کو ایران اور وسط ایشیا میں رہتے ہوئے اتنی مدت گزر چکی تھی کہ یہ لوگ بھی فکر و عمل کے لحاظ سے ایرانی یا وسط ایشیائی بن چکے تھے۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ ایران اور وسط ایشیا سے آنے والے افراد نے تو اپنے آئین و آداب کی بڑی حد تک حفاظت کی اور ان کو ہندوستان کی فضا میں اس طرح رچا بسا دیا کہ وہ ہندوستانی معلوم ہونے لگے، مگر وہ عرب جو وقتاً فوقتاً غزوات، جہاد یا تجارت کے سلسلے میں ایران یا وسط ایشیا کی طرف ہجرت کرتے رہے وہ خود ایرانی یا وسط ایشیائی معاشرے میں کچھ اس طرح گھل مل گئے کہ ان کی ”عربیت“ افسانہ پارین معلوم ہونے لگی اور وہ ایرانی آئین و تہذیب کے نمایندے بن کر دنیا کے سامنے ابھرے اور زندگی کے ہر شعبہ پر اپنے ان مٹ اثرات چھوڑ گئے۔ ایرانی اور وسط ایشیائی معاشرے میں عرب اس طرح کیوں جذب ہوئے؟ اور ان کی اصل خصوصیات کیوں باقی اور برقرار نہ رہ سکیں؟ اس موضوع پر تو پھر کبھی اظہار خیال کیا جائے گا، اس وقت تو صرف اتنا ہی عرض کرنا مقصود ہے کہ ہندوستان میں جو اسلام پھیلا وہ براہ راست عرب سے نہیں بلکہ ایران اور وسط ایشیا سے آیا تھا۔ اور اسلام کے آنے کے ساتھ ساتھ ہندوستان میں جو تہذیب پروان چڑھی اور بعد میں اسلامی تہذیب کے نام سے موسوم ہوئی وہ دراصل ایرانی اور وسط ایشیائی تہذیب تھی جس میں اسلامی عناصر بھی شامل ہو گئے تھے۔ اس تہذیب نے ہندوستان کی معاشرہ بولیوں، زبانوں، مصوری، موسیقی، ادب، فن تعمیر غرض کہ زندگی کے ہر شعبے پر اپنے



بہت گہرے اور دور رس اثرات چھوڑے ہیں جن کے مظاہر آج کے ہندستان میں بھی قدم قدم پر نظر آتے ہیں۔

ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمان مذکورہ تہذیب و تمدن کے ساتھ ساتھ ایک چیز اور بھی ہندستان لائے جو دقت اور زمانے کے گزرنے کے ساتھ ہندستانی معاشرے میں اس طرح گھل مل گئی کہ اب وہ خالص ہندستانی چیز معلوم ہوتی ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ہندستان میں مسلمانوں کے جو اولین دستے آئے وہ انتہا سے زیادہ مذہبی رواداری کے حامل تھے، وہ اپنے ساتھ صرف اسلامی تصورات ہی نہیں لائے بلکہ ان کے جلو میں وہ قدیم ایرانی اور زرتشتی تصورات بھی ہندستان میں داخل ہوئے جو ان ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں کے لیے اجتماعی لاشعور کا درجہ رکھتے تھے۔ یعنی یہ وہ تصورات تھے جو ان کے آباد و جداد کے ذریعہ انہیں درٹے کے طور پر ملے تھے۔ اس درٹے کو انہوں نے نہ صرف محفوظ رکھا بلکہ اپنے ساتھ ہندستان لا کر اس کو ایک ایسے سانچے میں ڈھال لیا جو خالص ہندستانی سانچا کہا جاسکتا ہے۔

ہندستان آنے والے ان مسلمانوں کے اس عمل کو چاہے جس نام سے یاد کیجیے، اس کو ان کی عرب دشمنی سمجھیے یا کچھ اور، مگر حقیقت یہ ہے کہ ان ہی مسلمانوں کے اثر سے ہندستان کے لوگ قدیم ایرانی و تورانی بادشاہوں، بہادرروں، ہیروؤں، زرتشت کرداروں اور زرتشتی تصورات سے نہ صرف آشنا ہوئے بلکہ ان سے اس طرح متاثر ہوئے کہ ان ایرانی الفاظ کو اپنے ذخیرۃ الفاظ میں شامل کر کے ہندستانی ذخیرۃ الفاظ کو وسیع کیا اور ان الفاظ کو نئے نئے معنی و مفاہیم بھی عطا کیے۔

اصل موضوع پہاڑیہ خیال کرنے سے پہلے ایک نکتہ کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جن قدیم ایرانی اور زرتشتی تصورات کی طرف گزشتہ سطور میں اشارہ کیا گیا ہے وہ مسلمانوں کے ذریعہ نہیں بلکہ ان پارسی مہاجرین کے ذریعہ ہندستان میں عام ہوئے ہوں گے جو ایران سے ترک وطن کر کے ہندستان میں بس گئے تھے۔ ہمارے خیال میں ایسا کہنا درست نہ ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ جو پارسی ہندستان میں بس گئے تھے انہوں نے اپنی نسلی اور مذہبی شناخت برقرار رکھنے کے لیے نہ صرف ادستانی رسم خط کو برقرار رکھا تھا بلکہ اپنے عبادت خانے اور مذہبی کتابوں کو بھی دوسروں کی نظر



دسترس سے مخفی رکھتے تھے صرف یہی نہیں بلکہ عرصہ دراز تک وہ ہندستان کے لوگوں سے رسمی اور کاروباری تعلقات رکھتے رہے اور نہ تو وہ خود کسی سے متاثر ہوئے اور نہ ہی انھوں نے ہندستان کے کسی فرقہ یا طبقہ پر اپنا کوئی گہرا اثر دیر پا اثر چھوڑا۔ ان پارسیوں کو جب ہندستان میں رہتے رہتے ایک مدت گزر گئی تو انھوں نے محسوس کیا کہ ان کو اپنے گنبد بے در سے نکل کر کھلی اور آزاد فضا میں سانس لینا چاہیے۔ اس احساس کو انھوں نے جب عملی جامہ پہنا یا تو ان سے ایک چرک ہو گئی۔ انھوں نے اپنے اظہار خیال اور مذہبی تبلیغ کے لیے جس زبان کا انتخاب کیا وہ کوئی ہندستانی گہیر زبان نہ تھی بلکہ ایک علاقائی زبان تھی جس کا دائرہ کار و اثر بہت محدود تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہندستانی زبان، گجراتی، اختیار کر لینے کے باوجود ایک عرصہ دراز تک پارسی حضرات ہندستان کے دوسرے فرقوں کے لوگوں سے کٹے کٹے رہے۔ ان کے جو مذہبی تصورات و افکار ہندستانیوں میں عام ہوئے وہ ان مسلمانوں کی کوششوں کا نتیجہ تھے جو ایران اور وسط ایشیا سے ترک وطن کر کے ہندستان آئے تھے، اس سلسلے میں خود پارسیوں نے نہ تو کوئی کوشش کی اور نہ ہی ایسا کرنا ان کی تہذیبی اور نسلی شناخت کے لیے مفید تھا۔ ہم اپنے اس مطالعہ کا آغاز پہلے اُن الفاظ اور تصورات سے کرتے ہیں جو یا تو فارسی ہاستان کے الفاظ ہیں یا دستائی زبان کے، لیکن ان کو ہندستانی مسلمانوں نے اس طرح اپنے مذہبی تصورات کا جزو بنا لیا ہے کہ ان کا غیر عربی یا یوں کہیے کہ غیر اسلامی الفاظ ہونا محسوس تک نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر یہاں چند وہ اسما پیش کیے جاتے ہیں جو آج کے ہندستانی اسلامی معاشرہ کے جانے پہچانے اسما ہیں اور جن کے مترادفات عربی زبان میں موجود ہیں مگر وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں کے اثرات سے ہندستانی مسلمان ان ہی غیر عربی اسما اور اصطلاحات میں اپنے مذہبی تصورات و خیالات کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر ان چند الفاظ پر غور فرمائیں۔ خدا، یزد و یزدان، سروش، رستخیز یا رستاخیز، نار، فرشتہ، اہریمین یا اہرمین، بہشت و دوزخ۔

یہ سارے کے سارے الفاظ کسی نہ کسی شکل میں پہلوی یا دستائی زبان میں موجود تھے، اور ان کے معانی بھی آج کے مروج معانی سے مختلف تھے۔ سب سے پہلے خدا کا لفظ لیجیے جو ہندستانی مسلمانوں میں اللہ کے لفظ کے مترادف کے طور پر نہ صرف



یہ کہ مستعمل ہے بلکہ اللہ کے لفظ کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ لفظ پہلو کی الاصل ہے۔ پروفیسر نذیر احمد صاحب نے اپنے ایک مقالے میں تحریر فرمایا ہے کہ پہلو کی اشکافی میں اس کا تلفظ خواتا پہلو کی ساسانی میں خواتا اور پارتیوں میں خودا ہے۔ اور پارتیوں میں اس لفظ کے معنی بادشاہ کے تھے اور یہ لفظ کبھی بھی اللہ کے معنوں میں استعمال نہ ہوتا تھا۔ یہ لفظ ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں کے ہمراہ ہندوستان آیا جس سے شہنشاہیت اور بادشاہت کا تصور تو بالکل مفقود ہو گیا اور یہ لفظ صرف اللہ کے لفظ کے مترادف کے طور پر استعمال ہونے لگا، چنانچہ آج بھی اللہ کے لفظ کے مقابلے میں خدا کا لفظ ہمارے معاشرے میں زیادہ مستعمل ہے۔

کچھ یہی حال ایزد و یزدان الفاظ کا بھی ہے۔ اوستائی زبان میں جس لفظ کا تلفظ یزتا ہے وہ پہلو کی زبان میں ایزد ہو گیا ہے جو اسی شکل میں فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ فارسی اور اردو میں یہ لفظ خالق اور اللہ کے لیے بولا جاتا ہے مگر یہ جس زبان کا لفظ ہے اس میں اس کے معنی بالکل ہی دوسرے ہیں، اوستائی زبان میں یزتا کا لفظ اہورامزدا کی ایک ایسی مخلوق کے لیے استعمال ہوا ہے جس کا کام بالکل فرشتوں جیسا ہے اور اس مخلوق کی تعداد ہزاروں سے بھی متجاوز ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ اہورامزدا کی مخلوقات میں ایک مخلوق ایسی بھی ہے جو یزتا یا ایزد سے بلند اور علامتہ پر فائز ہے اور اس کی تعداد اوستا کے مطابق صرف سات ہے۔ یہ کہنا تو دشوار ہے کہ کس طرح ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے ایک ایسی مخلوق کے نام کو خدا کے نام کے نام کے طور پر استعمال کرنا شروع کیا جس کی تعداد ہزاروں سے زیادہ ہے، بہر حال یہ حقیقت ہے کہ ایزد کا لفظ فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں خدا کے معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جہاں تک لفظ یزدان کا تعلق ہے یہ لفظ ایزد کی جمع کے طور پر پہلو کی زبان میں مستعمل تھا اور اس کا اصل تلفظ ایزدان تھا۔ اس جمع کے علاوہ دو لفظ اور بھی تھے جو لفظ ایزد کی جمع کے طور پر استعمال ہوتے تھے، ہماری مراد یزتان اور ایزدان سے ہے۔ یزدان کا لفظ فارسی میں برقرار رہا اور ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں کے اثر سے ہندوستان کے اسلامی معاشرے سے بھی اس کو قبولیت کی سند ملی۔



اس سلسلے میں ایک دل چسپ بات یہ بھی ہے کہ یزدان کا لفظ اپنی شکل کے اعتبار سے تو جمع ہے مگر معنی کے لحاظ سے اس کا شمار واحد الفاظ میں ہوتا ہے۔ ایزد اور یزدان یہ دونوں الفاظ ہمارے زبان اور معاشرہ میں اس طرح رچ بس گئے ہیں کہ ان کے غیر اسلامی اور غیر ملکی ہونے کا احساس رک نہیں ہوتا۔

اسی طرح فرشتہ کا لفظ فارسی اور اردو زبانوں میں ملک کے لفظ کے مترادف کے طور پر استعمال ہوتا رہا ہے اور آج بھی مستعمل ہے۔ یہ لفظ اپنی اصل کے لحاظ سے ایک قدیم ایرانی لفظ ہے، جس کا اوستائی تلفظ 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬵𐬀 ہے اور فارسی باستان میں 𐬰𐬀𐬭𐬀𐬎𐬵𐬀۔ اوستا اور فارسی باستان میں اس لفظ کے معنی صرف فرستادہ کے ہیں۔ یہ بات تحقیق طلب ہے کہ کب اور کیوں کہ ملک کو ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے فرشتہ کہنا شروع کیا؟ ایک قیاسی وجہ اس کی یہ ہو سکتی ہے کہ مسلمانوں کے عقیدہ کے مطابق حضرت جبریل علیہ السلام باری تعالیٰ کا کلام لے کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تشریف لائے تھے، چوں کہ وہ فرستادہ خدا تھے اس لیے ممکن ہے کہ اول اول ان کو فرشتہ کے لقب سے ملقب کیا گیا ہو اور وقت در مانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ اس لفظ میں اتنی وسعت پیدا کر لی گئی کہ اس کا اطلاق ملائکہ کے پورے طبقے پر کیا جانے لگا۔ بہر حال یہ امر تحقیق طلب ہے اور اس سلسلے میں کوئی حتمی بات نہیں کہی جاسکتی۔ فرشتہ کا لفظ ہندستان کے اسلامی معاشرے میں کچھ اس طرح جذب ہو گیا ہے کہ اس کی اصل و کنہ کی طرف ہمارا دماغ کبھی متوجہ ہی نہیں ہوتا اور ہم اس کو ایک "اسلامی" لفظ سمجھتے ہیں۔ حالاں کہ اس لفظ کے اصل اور سیدھے سادے معنی فرستادہ کے ہیں۔

اب آئیے نماز اور روزہ کی طرف۔ فارسی اور اردو میں عربی لفظ صلوٰۃ کے مترادف کے طور پر نماز کا لفظ بولا جاتا ہے۔ ہندستان میں تو صلوٰۃ کا لفظ استعمال کرنے والے معدودے چند ہی ہوں گے۔ نماز کا لفظ پاژند کے لفظ نماز کی یاد دلاتا ہے اور گمان غالب یہی ہے کہ یہ لفظ براہ راست پاژند سے اخذ کیا گیا ہے اور "ژ" کو "ز" سے بدل دیا گیا ہے۔ اوستائی زبان میں اس کی دو شکلیں ملتی ہیں کہیں کہیں پر اس کو "نمہ" کہا گیا ہے، جس میں دعا کا مفہوم غالب ہے، اور کہیں کہیں پر نمہ کی جگہ نم کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ یہی لفظ جب پہلوی زبان میں استعمال ہوتا ہے تو اس کا تلفظ نمچ ہوتا



ہے۔ مسلمانوں میں نماز کا جو طریقہ رائج ہے زردشتیوں کے یہاں اس طرح کی کوئی بات نہیں تھی۔ اس کی جگہ ان کے یہاں آتش کدوں میں دعا خوانی ہوتی تھی اس لیے یہ سمجھنا دشوار ہے کہ ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے اپنی صلوٰۃ کو نماز کا نام کیوں دیا۔ ممکن ہے کہ اس کی وجہ یہ رہی ہو کہ چوں کہ صلوٰۃ کا اختتام دعا پر ہوتا ہے اس لیے انھوں نے صلوٰۃ ہی کو اس نام سے موسوم کرنا شروع کر دیا ہو جس کو ان کے آباد اجداد دعا کے معنوں میں بولتے تھے۔ وہ یہی لفظ لے کر ہندستان آئے اور ان ہی کے زیر اثر ہندستان میں بھی صلوٰۃ کی جگہ پر نماز کا لفظ اس طرح رائج ہو گیا کہ اب اگر ہم نماز کا لفظ ترک کر کے صلوٰۃ کا لفظ رائج بھی کرنا چاہیں تو عوام کو اس لفظ کے ترک کرنے میں بہت تکلف ہو گا۔

یہی حال روزہ کے لفظ کا بھی ہے۔ اس لفظ کی کوئی نہ کوئی شکل اوستا، فارسی، باستان اور پہلوی تینوں زبانوں میں ملتی ہے۔ اس لفظ کی اوستائی شکل راجاہ  $\text{𐬰𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀}$  ہے جو فارسی باستان میں راجاہ  $\text{𐬰𐬀𐬭𐬀𐬵𐬀}$  اور پہلوی میں روج ہو گئی۔ جہاں تک اس لفظ کے معنی کا تعلق ہے اوستا میں اس کے معنی روشنی کے ہیں اور فارسی باستان اور پہلوی میں دن کے۔ اوستا، فارسی باستان اور پہلوی تینوں زبانوں میں اس لفظ کے جو معنی ہیں اس کا کوئی تعلق کسی مذہبی عمل سے نہیں ہے۔ نہ جانے کس طرح اور کیوں وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں نے اس لفظ کو صوم کا مترادف قرار دے لیا۔ ممکن ہے کہ اس لفظ کو صوم کے معنی میں استعمال کرنے کی وجہ یہ ہو کہ روزہ کی ابتداء روشنی کے پھوٹنے سے پہلے پہلے ہی ہو جاتی ہے اور اس کا خاتمہ روشنی کے ختم ہونے پر ہوتا ہے۔ چوں کہ روزہ کی ابتداء اور خاتمہ دونوں ہی کا تعلق کسی نہ کسی شکل میں روشنی سے ہے اس لیے ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے صوم کے لفظی معنی کو ظاہر کرنے کے لیے روزہ کا لفظ منتخب کر لیا ہو جس میں دن کے بھی معنی مضمحل ہیں اور روشنی کے بھی۔ بہر حال اتنی بات تو مسلم ہے کہ روزہ کا لفظ خالص ایرانی لفظ ہے جو وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں کے ہمراہ ہندستان آیا اور یہاں کے معاشرہ اور زبان میں جذب ہو کر رہ گیا۔

ابھی تک ہم نے جن الفاظ کا مطالعہ پیش کیا ہے یہ وہ الفاظ ہیں جو نہ تو عربی ہیں اور نہ اسلامی۔ لیکن ہندستانی مسلمانوں نے ان قدیم ایرانی اور زردشتی الفاظ کو اس



طرح اپنی مذہبی لغت کا جز و بنا لیا ہے کہ اب ان الفاظ کو ترک کرنا دشوار ہی نہیں ایک حد تک ناممکن بھی ہے۔ اس طرح کے اور بھی بہت سے دوسرے الفاظ پیش کیے جاسکتے ہیں جو ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی اصطلاح بن گئے ہیں اور ان الفاظ کا سہارا لیے بغیر کوئی بھی ہندوستانی مسلمان اپنے مذہبی خیالات کا اظہار نہیں کر سکتا۔ اس طرح کے الفاظ میں بہشت، دوزخ، سرودش، رشتنجینر یا رشتنجاخیر وغیرہ خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ ہم مذکورہ الفاظ سے صرف نظر کرتے ہوئے اس مطالعے کے دوسرے حصے کی طرف آتے ہیں۔

ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمان جب ہندوستان آئے تو اس زمانے میں ایران میں شاہنشہ صیت کو قائم ہوئے تقریباً ڈیڑھ ہزار سال کا عرصہ گزر چکا تھا۔ اس مدت میں جن خاندانوں نے ایران پر حکمرانی کی ان کو ہم بہ آسانی دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلے حصے میں تو ایران کے وہ شاہی خاندان آتے ہیں جن کا کوئی تاریخی رکارڈ دنیا میں باقی نہیں ہے۔ ان کے بارے میں ہماری جو بھی معلومات ہیں وہ سب سب سب سے چلی آنے والی ان افسانوی روایات پر مشتمل ہیں جن میں بیشتر کا تذکرہ پہلوی زبان کے شاہ ناموں اور پھر فردوسی کے شاہ نامے میں موجود ہے۔ دوسرا حصہ ان شاہی خاندانوں پر مشتمل ہے جن کے بارے میں یونانی اور عرب مورخین کی شہادتیں دستبرد زمانہ سے محفوظ رہ گئی ہیں، اس کے علاوہ خود ان کے زمانے کے بہت سے ایسے کتبے مکشوف ہو گئے ہیں جن کی مدد سے ان خاندانوں سے متعلق بادشاہوں کی شخصیت اور عہد کے بارے میں صحیح رائے قائم کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ ہم نے اوپر کی سطور میں جن بادشاہوں کا تذکرہ کیا ہے ان کے نام اور کارنامے ایرانی اور وسط ایشیائی باشندوں کے اجتماعی لاشعور کا ایک حصہ بن چکے تھے۔ قبول اسلام کے بعد بھی ان ایرانی اور وسط ایشیائی مسلمانوں نے اپنے اس تہذیبی ورثے اور اجتماعی لاشعور کی اس طرح آبیاری کی کہ وہ ان کو اپنے ہمراہ ہندوستان لائے اور ہندوستان لا کر انھوں نے ان افراد کو ہندوستانی زبانوں سے اس طرح روشناس کرایا کہ وہ ان کا ایک ناقابل تقسیم جز بن گئے۔ صرف اردو ہی میں نہیں بلکہ فارسی سے متاثر ہونے والی دوسری زبانوں میں بھی گیومرث، ہوشنگ، ضحاک، فریدون، ایرج، تور، گرشاسپ، تہماسپ، کیقباد، کیکاؤس، سیاوش، افراسیاب، لہر سب، بہمن، داراب، دارا، اسکندر، اردشیر اور خسرو پر دہر جیسے بادشاہوں کے نام اور کارنامے



اس طرح بیان ہوئے ہیں گو یا یہ شخصیتیں غیر ملکی نہیں بلکہ ہندستانی ہیں۔ ان بادشاہوں کے علاوہ جواں مردوں، پہلوانوں، ہیرووں میں سے اردو کے علاوہ دوسری اور زبانوں میں بھی، رستم، سہراب، زال، روداہ، رہام، برزو، گیو اور گودرز کے قصے اسی طرح مشہور ہیں جس طرح ہندستانی نبرد آزماؤں کے قصے۔ عشق و عاشقی کے میدان میں دیکھیے تو شیرین و فرہاد، بشیرن و منیجرہ کے قصے ہندستان میں اسی دلچسپی سے پڑھے اور سنتے جاتے ہیں جس دلچسپی سے لوگ ہیرا پنچھا اور سسی پنوں کے قصوں کو سنتے ہیں۔ ہندستان آنے والے وسط ایشیائی اور ایرانی مسلمانوں نے ہندستان کی زبانوں کو زردشت، اوستا، ژند، پاژند، مانی، مزدک، آتش کدہ، مغ اور موبد سے صرف آشنا ہی نہیں کیا بلکہ ان کے بارے میں معلومات کا وہ خزانہ بھی دیا جو ہندستان کی مشترکہ تہذیب کا گراں مایہ حصہ ہے۔

قدیم ایرانی اور زردشتی الفاظ، انکار و افراد کا یہ مختصر ترین جائزہ اس بات کو ثابت کرنے کے لیے بہت کافی ہے کہ ہندستان آنے والے مسلمان اپنے ساتھ صرف مذہب اسلام اور اسلامی تصورات ہی نہیں لائے بلکہ قدیم ایرانی اور زردشتی تہذیبی ورثہ بھی اپنے ہمراہ لائے جو وقت اور زمانے کے گزرنے کے ساتھ ہندستان کے تہذیبی ورثہ کا ایک ناقابل تقسیم جزو بن گیا۔



عماد الحسن آزاد فاروقی

# ہند کی مسلمان اور ہندوستانی مذاہب

اگرچہ مسلمانوں کے تمدن میں ہندوستانی کتابوں کے ترجمے کی تاریخ عباسی خلیفہ منصور کے عہد تک پہنچ جاتی ہے، جب کہ ہندوستانی ہیئت و ریاضی کی مشہور کتاب سدھانتا کا سندھند اور گوتم بدھ کی سوانح عمری پر مشتمل کتاب کا بوداسف و بلوہر کے نام سے عربی میں ترجمہ ہوا تھا، لیکن ہندوستانی مذاہب پر سب سے پہلی مفصل کتاب البیرونی کی کتاب الہند ہی قرار پائے گی۔ ۱۱۹۴ء میں شہاب الدین غوری کی دہلی اور اجمیر کے راجہ پر تھوڑی راج پر فتح کے بعد دہلی سلطنت کے قیام نے ہندوستان کے قلب میں مسلمان آبادی کو یہاں کا لازمی جز بنا دیا۔ اسلام اور ہندوستانی مذاہب ہنیران کے نام لیواؤں یعنی مسلمانوں اور ہندوستان کے مقامی باشندوں کے تمدن و معاشرت میں زمین آسمان کا فرق تھا اور اگر شروع میں وہ ایک دوسرے کے لیے عرصہ تک بالکل اجنبی رہے تو کوئی تعجب کی بات نہیں، لیکن سیاسی، معاشی، انتظامی، معاشرتی اور تمدنی ضروریات نیز ماحول اور انسانی فطرت کے تقاضوں نے بہت جلد باہر سے آنے والے مسلمان اور مقامی باشندوں میں گہرے روابط استوار کر دیے۔

مسلمان ایک قلیل تعداد میں باہر سے آئے تھے اور وہ بھی زیادہ تر فوجی پیشہ سے تعلق رکھتے تھے اور اگرچہ ہندوستان میں اسلامی سلطنت کے قیام کے بعد دوسرے پیشوں اور علوم و فنون سے متعلق ترک، عربی، ایرانی اور افغان مسلمانوں کی آمد کا سلسلہ جاری رہا لیکن ان کی تعداد ہندوستان کی کثیر آبادی کے مقابلے میں آٹے میں نمک کے برابر تھی۔ ملکی انتظام نیز معاشرتی اور تمدنی ضروریات کے لیے مسلمانوں کے واسطے



مقامی باشندوں کا تعاون ناگزیر تھا۔ بہت جلد علما اور عوفیا کی کوششوں نیز اسلامی سلطنت کے اثرات کی وجہ سے مقامی باشندوں کے قبول اسلام کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ اس طرح ملک میں ایک ایسا طبقہ پیدا ہوتا جا رہا تھا جو مذہباً مسلمان تھا لیکن جس کی جڑیں ہندوستانی معاشرہ اور ماحول میں پیوست تھیں۔ اس نو مسلم طبقہ نے جو ایک طرف اپنے کو اسلامی رنگ میں رنگنے کی کوشش کرتا تھا اور دوسری طرف ہندوستانی ماحول کا بھی رفر آشتا تھا باہر سے آنے والے مسلمانوں کے ہندوستان میں جمنے میں بڑی مدد کی۔ اس نو مسلم طبقہ نے باہری مسلمانوں اور مقامی غیر مسلم باشندوں کے درمیان ایک تمدنی اور معاشرتی پل کا بھی کام دیا۔ زبان کا مسئلہ ہو یا رسوم و رواج کا، رہن سہن کے طریقے ہوں یا لباس و خوراک کے انداز، حویلیوں اور محلوں کی تعمیر ہو یا باغ و چین کی آرائش، غرض تمدن و معاشرہ کے ہر میدان میں اسلامی اور ہندوستانی عناصر کی پیوند کاری بڑی حد تک نو مسلم ہندوستانیوں کی مرہون منت رہی۔ اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ نو مسلم ہندوستانی، باہری اسلامی تہذیب کے علم برداروں اور ہندوستان کے مقامی باشندوں کے درمیان اجنبیت کو دور کرنے اور ان میں باہمی تعاون اور رواداری کے تعلق کے پیدا ہونے کا ایک اہم سبب بنے۔

اسلامی معاشرہ کے ہندوستان میں جم جانے اور مقامی باشندوں کے ساتھ رواداری تعلقات پیدا ہو جانے کے بعد ہی ہندوستانی مسلمانوں نے مقامی مذاہب و تمدن کی طرف اپنی توجہ مبذول کی، چنانچہ فیروز تعلق اور سکندر لودھی کے دوران حکومت شاہی ایما پر ہندو مذہب سے متعلق بعض کتابوں کے ترجمے سنسکرت سے فارسی زبان میں ہوئے۔ بہر حال یہ کہا جاسکتا ہے کہ جہاں اسلامی تہذیب اور ہندوستانی تمدن کا حقیقی سنگم مغل دور حکومت میں حاصل ہوا وہاں اکبر اعظم کے دور حکومت سے ہی ہندوستانی مذاہب میں ہندوستانی مسلمانوں کی دلچسپی کے بھی واضح نقوش ملتے ہیں۔ اکبر اپنی شخصیت اور رہن سہن کے لحاظ سے خود ہندی اسلامی تہذیب کا سب سے بڑا آئینہ دار تھا۔ اس کی پالیسیوں اور طرز فکر سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہندوستانی تمدن و معاشرت کے ساتھ ایک حقیقی اور پائیدار گٹھ جوڑ کا خواہاں تھا۔ چنانچہ جہاں اکبر نے ہندوستانی طرز معاشرت کی بہت سی چیزوں کی قدردانی کی وہاں اس نے مسلمانوں کے ہندوستانی



مذاہب کے مطالعے کی بھی بہت بہت افزائی کی۔ اکبر کے ایسا پرکئی ایسے عالموں کی ایک ٹیم بنائی گئی جو سنسکرت سے ہندو مذاہب کی کتابوں کے فارسی میں ترجمہ کرنے پر قدرت رکھتے تھے۔ ان علما میں جو اکبر کے دربار میں سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ کرنے پر مقرر کیے گئے علاوہ ابوالفضل اور فیضی کے، جو کہ اس ٹیم کے سربراہ کی حیثیت رکھتے تھے، ملا شیری، نقیب خاں، سلطان حاجی، بدایونی، ابراہیم سرہندی، نصر اللہ مستوفی اور مولانا داغظ کے علاوہ بہت سے عالم شامل تھے اکبر کے حکم سے ملا شیری، نقیب خاں، سلطان حاجی اور بدایونی نے مل کر ہندوستان کے عظیم رزمیہ اور مذہبی کتاب ہابھارت کا ترجمہ فارسی میں کیا۔ اس پر ابوالفضل نے ایک مقدمہ لکھا اور اس کا نام رزم نامہ رکھا گیا۔ درباری مصوٰف کی مدد سے اس کو نادر و نایاب تصویروں سے مزین کیا گیا۔ ان سرکاری منترجمین کو شاہی خزانے سے جو معاوضہ ملتا تھا اس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ آئین اکبری کے مطابق بدایونی کو ۲۴ ہزار اشلوک ترجمہ کرنے کے بدلے ۱۳۰ اشرفیاں اور دس ہزار ٹنکا عطا ہوا تھا۔ اسی زمانے میں رامائن کا بھی فارسی میں ترجمہ ہوا۔ اس کے ترجمہ میں چار سال لگے تھے اور نقیب خاں اور شیخ سلطان نے مل کر اس کام کو سرانجام دیا تھا۔ ملا شیری نے سری کرشن کی سوانح حیات سے متعلق کتاب ہری وشن کا فارسی میں ترجمہ کیا۔ ملا شیری اور بدایونی نے مل کر اکھروید کا بھی ترجمہ کیا تھا۔ اسی طرح کشمیر کی چار ہزار سالہ تاریخ و تہذیب سے متعلق ایک نادر کتاب راج ترنگنی کا بھی سنسکرت سے فارسی میں ترجمہ اسی دور میں ہوا۔ اگرچہ ایک دوسری روایت کے مطابق یہ ترجمہ جہاں گیر کے دور سے تعلق رکھتا ہے۔ بھگوت پوران ہندو مذہب میں کرشن بھگتی کی تحریک کے لیے ایک اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کا ترجمہ فارسی میں اگرچہ راجہ ٹوڈرمل نے کیا لیکن وہ بھی اکبر کے دور حکومت میں ہندو مذہب کی کتابوں کے فارسی میں ترجمہ کی تحریک کا ایک حصہ ہے۔ ان تراجم کا بنیادی مقصد یہی تھا کہ فارسی داں ہندو مسلمان جو سنسکرت نہیں جانتے ان مذہبی کتابوں سے واقف ہو سکیں۔

فیروز تغلق کے عہد سے اکبر کے دور حکومت تک ہندو مذہب کی بنیادی کتابوں کے فارسی میں منتقل کرنے کا جو کام ہوا تھا اس کی وجہ سے مسلم معاشرے میں ایسے بہت سے افراد پیدا ہو گئے تھے جو ہندو مذہب کے فلسفہ و عقائد اور رسوم و رواج کے متعلق



خاصی معلومات رکھتے تھے۔ کچھ روشن خیال اور سرلیج الفکر افراد ایسے بھی ہوئے جو ہندو مذہب اور اسلام کی مشترک سچائیوں میں دلچسپی لینے لگے اور اس سلسلے میں انھیں ہندو مذہب کے مزید مطالعے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ مغل دور حکومت میں ایسے روشن خیال دانشوروں کا سرخیل بلاشبہ شاہ جہاں کے بڑے لڑکے داراشکوہ کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ داراشکوہ کی تصنیف مجمع البحرین ہندو مذہب اور صوفیانہ اسلامی تصورات کی ایک دوسرے سے انطباق کی عمدہ کوشش ہے۔ یہ تصنیف اگرچہ مختصر ہے اور کتاب کے بجائے اُسے رسالہ کہنا زیادہ موزوں معلوم ہوتا ہے، لیکن اپنے ایجاز اور حشو و زوائد سے پاک ہونے کے لحاظ سے ایک دقیق تصنیف کا درجہ رکھتی ہے۔ داراشکوہ کی ہندو مذہب کے متعلق معلومات نہایت ٹھوس ہیں۔ لیکن اسلام کے متصورانہ تصورات سے ان کا انطباق اکثر آورد معلوم ہوتا ہے۔ باوجود اس کے کہ یہ تصنیف موجودہ دور کے فارسی کے لیے مذاہب کے سنجیدہ مطالعہ سے زیادہ اپنی تاویلات کی بنا پر دلچسپی کا باعث ہوگی لیکن بہر صورت شہزادہ داراشکوہ کے تیز ذہن اور وسیع معلومات کی داد دیے بغیر نہیں رہا جاسکتا۔

داراشکوہ کا ہندو مذہب کے مطالعے کے سلسلے میں اس سے بھی بڑا کارنامہ فارسی میں سیر اکبر کے نام سے باؤن اپنشدوں کا ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ اس نے بنارس کے کئی پنڈتوں کی مدد سے خود کیا ہے اور اپنے قول کے مطابق اس میں اس نے مکمل غیر جانبداری اور حتی الامکان علمی دیانت داری سے کام لیا ہے۔

اپنشد چھوٹے بڑے مختلف عجم کے رسالے ہیں جو ویدک عہد کے آخری دور سے متعلق ہیں اور ویدک دور کے فکر و ارتقا کا درجہ کمال مانے جاتے ہیں۔ اپنے دور رس مابعد الطبیعیاتی تصورات، خیالات کی بلند پروازی اور فکر کی باریکی کے لحاظ سے بکاٹوڑ اپنشد ہندوستان کے فلسفیانہ و مذہبی فکر کی معراج سمجھے جاتے ہیں۔ اپنشد کے مطالعہ کے بغیر ہندو مذہبی فلسفہ کے صحیح مقام کا اندازہ بہت مشکل ہے۔ داراشکوہ کے چنیدہ اپنشدوں کے فارسی ترجمے نے مسلمانوں میں فلسفہ و علم کے شائقین کے لیے نئے دروازے کھول دیے اور مسلمان دانشوروں کے لیے ہندو مذہب کے اعلا تہذیبین سرمائے تک رسائی ممکن کر دی۔



داراشکوہ نے اپنیشد کے علاوہ ہندستان کی مقبول ترین مذہبی کتاب بھگوت گیتا کا بھی ہندو علما کی مدد سے فارسی میں ترجمہ کیا۔ مذہبی اہمیت اور اپنے اثرات کے لحاظ سے بھگوت گیتا کا ترجمہ اپنیشد کے ترجمے سے بھی زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ اپنیشد ہندو مذہب کے فکری ارتقا کا نقطہ عروج ہیں لیکن ان کا افادہ فلسفیانہ ذوق رکھنے والے پڑھے لکھے خواص تک محدود رہتا ہے۔ بھگوت گیتا ایک ہمہ گیر اور وسیع المشر تب تصنیف ہے۔ اس میں اپنیشد کی بلند پروازی کے ساتھ ساتھ عوام اور کم پڑھے لکھوں کی مذہبی ضرورت کا بھی خیال رکھا گیا ہے۔ اس لیے بھگوت گیتا جہاں خواص کی فکری تسلی کا مواد رکھتی ہے وہاں عوام کی روحانی نشنگی بھانے کا سامان بھی اس میں موجود ہے۔ دوسری طرف مسلمانوں کے پورے دور حکومت میں ہندستان کے غیر اسلامی معاشرے میں جو مذہبی تحریک سب سے زیادہ چھائی ہوئی تھی اور جس مذہبی رجحان کا اس پورے دور میں بول بالا رہا وہ بھکتی کی تحریک تھی۔ بھگوت گیتا اگرچہ اپنے وقت تک ہندستان میں ترقی پذیر مختلف مذہبی رجحانات کا نچوڑ ہے لیکن اس میں سب سے زیادہ بھکتی پر ہی زور دیا گیا ہے۔ درحقیقت بھگوت گیتا بھکتی کے مذہبی رجحان سے متعلق سب سے پہلی باقاعدہ اور منظم تصنیف ہے۔ اس طرح یہ کہا جاسکتا ہے کہ داراشکوہ کے ذریعے بھگوت گیتا کے فارسی ترجمے نے مسلمانوں کے لیے رائج الوقت ہندو مذہب کی بنیادوں کے مطالعہ کا سامان مہیا کر دیا۔ ان تراجم کے علاوہ داراشکوہ کی ایک اور اس کی زیر نگرانی کئی اور ہندو مذہب کی اہم کتابوں کے فارسی میں ترجمے ہوئے جن کے مترجمین میں بعض ہندو علما بھی شامل ہیں۔ مثال کے طور سے یوگ وشنسٹ اور آتما ویلاس کا ترجمہ داراشکوہ نے اپنی نگرانی میں ہی کرایا۔ مودرا ل ذکر کا مترجم چندر بھان برہمن ہے جس نے ہندو مذہب سے متعلق داراشکوہ کا ایک ہندو عالم سے مکالمہ بھی سوال و جواب لال داس و داراشکوہ کے نام سے مرتب کیا ہے۔

شاہ جہاں اور داراشکوہ کے عہد کی ایک اور مشہور تصنیف جو ہندوستانی مذاہب کے مطالعہ کے سلسلے میں ایک منفرد مقام رکھتی ہے دبستان مذاہب ہے۔ خیال کیا جاتا ہے کہ اس کا مصنف کشمیر کا باشندہ ایک معروف صوفی المشر تب شاعر محسن فانی ہے۔ لکشمی نارائن کی تصنیف گل رعنا میں محسن فانی کے متعلق جو تفصیلات دی ہوئی



ہیں ان سے پتا چلتا ہے کہ وہ شاہجہانی عہد کی ایک اہم شخصیت تھا اور بادشاہ کی طرف سے الہ آباد میں "صدر" کے عہدے پر بھی مامور رہا تھا جہاں کے مشہور صوفی بزرگ شیخ محب اللہ الہ آبادی کا وہ مرید بھی تھا۔ شیخ محب اللہ الہ آبادی چشتیہ سلسلے کے بہت بڑے بزرگ گزرے ہیں اور وہ خود بھی ہندو مذاہب کی معلومات سے دلچسپی رکھتے تھے وہ سنسکرت کے عالم بھی تھے اور ان کی اس سلسلے میں کچھ تصانیف بھی موجود ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ محسن فانی کو مختلف مذاہب کے مطالعہ کا ذوق انھیں سے حاصل ہوا ہو۔ بہر حال یہ محض دبستان مذاہب کے انگریز مترجمین کا تباس ہے کہ اس کا مصنف محسن فانی تھا ورنہ گل رعنا میں بھی محسن فانی کی تصانیف میں دبستان مذاہب کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا ہے۔ دبستان مذاہب میں خود کسی مصنف کا نام نہیں مذکور ہے بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جان بوجھ کر مصنف کو گناہ رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ کتاب کا مصنف صوفی المشرع ہے، وحدۃ الوجود کا تامل ہے اور مذہبی اختلافات کو ظاہری رسوم و رواج کے فرق پر مبنی سمجھتا ہے۔ کتاب میں مذکور چند حوالوں سے یہ پتا چلتا ہے کہ اس کا سنہ پیدائش ۱۱۱۵ھ تھا۔ دبستان مذاہب میں پانچ بڑے مذاہب زر نشیت، ہندومت، یہودیت، عیسائیت اور اسلام کا مطالعہ شامل ہے۔ اس کے علاوہ سکھ مت اور کئی اسلامی فرقوں اور مکاتیب فکر مثلاً حیدریہ، روشنیہ، اسماعیلیہ، الہیہ فلاسفہ اور صوفیہ وغیرہ سے اس میں بحث کی گئی ہے۔ کتاب کا پہلا حصہ زر نشیت سے متعلق ہے اور اس پر مصنف نے خاصی توجہ صرف کی ہے لیکن اس سے زیادہ دلچسپی، مفید اور پرآز معلومات حصہ ہندومت سے متعلق ہے جس کو مصنف نے بہت تفصیل سے بیان کیا ہے۔ مصنف کے بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ہندوستان میں کافی سفر کیا ہے۔ اور ہندومت کے عقائد اور معلومات براہ راست ہندو عالموں سے گفتگو اور ذاتی مشاہدے کے ذریعے حاصل کی ہیں۔ اس سلسلے میں مصنف نے ہندو مذاہب کی مقدس کتابوں کا مطالعہ بھی کیا تھا اور ان کے ذریعہ اس نے اپنے مخصوص نظریات قائم کر لیے تھے جن میں وہ اس حصہ کے شروع میں ہی اعتراف کر لیتا ہے، اس کو اپنی سیاحت اور ہندو عالموں سے ملاقات کے بعد تبذیلیاں کرنی پڑیں۔ ہندو مذاہب کے ایک عمومی مطالعے



کے علاوہ مصنف نے ہندو مذہب کے مشہور فرقوں اور مکاتب فکر مثلاً بدھ، مجھسا، ویدانت، سانکھیا، یوگا، شکتا، ویشنومت، ویراگی، چارواک اور ترک سے الگ الگ ابواب میں بحث کی ہے اور اس لحاظ سے یہ تصنیف عہد وسطیٰ میں رائج ہندو مذہب اور اس کے مشہور فرقوں سے متعلق ایک اہم دستاویز ہے۔ اس کتاب میں ایک باب بدھ مت سے متعلق ہے لیکن اس میں بدھ مت سے متعلق چند سرسری معلومات کے علاوہ ہندو مت کے دوسرے فرقوں کا بیان مذکور ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ اس تصنیف کے وقت تک بدھ مت ہندستان سے تقریباً معدوم ہو چکا تھا۔ دہشتان مذاہب کا مصنف اپنے عہد کو مدنظر رکھتے ہوئے انتہائی غیر جانب دار آدمی ہے اور اس کا مقصد بھگت امکان بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کو ان کے اپنے ماننے والوں کے عقائد اور رسومات کی روشنی میں پیش کر دے۔ اس سلسلے میں اس نے ذاتی تعصبات اور تبصروں سے حتی الامکان پرہیز کیا ہے، پھر بھی کہیں کہیں اس کے اپنے طرز فکر اور ذاتی آرا کی جھلکیاں ہم کو مل جاتی ہیں۔ بہر حال مجموعی اعتبار سے اپنی گوناگوں خصوصیات کے باعث یہ کتاب ہندستان کے مطالعہ مذاہب کے ادب کا ایک قیمتی سرمایہ ہے جس کا اعتراف مشرق و مغرب سمجھی جگہ کے دانش وروں نے کیا ہے۔ اس کے پہلے باب کا انگریزی ترجمہ ۱۷۸۷ء کے قریب شائع ہوا تھا اور مکمل کتاب کا ترجمہ پہلی بار ۱۸۴۳ء میں چھپا جس کو ڈیوڈ سنٹی اور اینتھونی ٹروڈا نے مل کر کیا تھا۔

جدید دور میں بھی مسلمانوں نے اردو میں ہندستانی مذاہب سے متعلق کام کیا ہے لیکن اس کا احاطہ ایک الگ مضمون کا طالب ہے۔ اتنا ضرور عرض کیا جاسکتا ہے کہ جدید دور میں ہندی مسلمانوں نے ہندستانی مذاہب کے مطالعہ کی طرف اب تک کما حقہ توجہ نہیں کی ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ مسلمان عالم اور دانش ور کھپرا اپنی توجہ اس ضروری اور اہم کام کی طرف مبذول کریں۔ ساتھ ہی اس کی بھی ضرورت ہے کہ ہندوؤں کے مذہبی اور دانش ور طبقے میں اسلام اور مسلمانوں کے تمدن کے مطالعے کی طرف توجہ دی جائے، تاکہ ہندو اور مسلمان دونوں ایک دوسرے کے مذہب اور تمدن سے واقف ہوں اور ان دونوں میں جبراً جنبیت حاصل ہو گئی ہے وہ دور ہو اور دونوں مل کر ملک و قوم کی تعمیر میں حصہ لیں۔



آل احمد سرور

# ہندوستانی مسلمانوں میں تجدد و اصلاح کی کوششیں

## سر سید سے آزاد تک

ہندوستان میں اسلام جنوب اور شمال مغرب دونوں اطراف سے داخل ہوا۔ صوفیائے کرام کے فیض سے ہندوستان میں اسلام پھیلایا اور مسلمان بادشاہوں کو اگرچہ اسلام کی اشاعت سے عام طور پر غرض نہ تھی، مگر ان کے دورِ اقتدار میں اسلامی اثرات بڑھے اور پھیلے۔ ہندوستان میں اسلام آیا تو وہ مذہب کے علاوہ اسلامی تہذیب کے بہت سے نقوش لے کر آیا تھا جس میں ایران اور وسط ایشیا کی بساط کے بہت سے رنگ تھے۔ قدرتی طور پر ہندوستان میں آکر یہ ہندوستانی ماحول سے متاثر ہوا۔ تصوف کی مقبولیت اور وحدت الوجود کے فلسفے کی عمومیت کے زیر اثر ہندوستانی اسلام نے ہندی عناصر کو بے روک ٹوک قبول کیا۔ مگر جب اکبر کے زمانے میں اسلامی اقتدار پر ہندوستانی سیاسی اور سماجی مقاصد غالب آنے لگے تو مجدد الف ثانی کی تحریک نے ایک ردِ عمل پیدا کیا۔ مجدد الف ثانی کی تحریک ایک دفاعی تحریک تھی۔ یہ تاریخی اسلام کو نظر انداز کر کے آئین اسلام کی طرف مراجعت کی ایک کوشش تھی۔ اس کے اثرات ہمہ گیر نہ ہو سکے اور اورنگ زیب کی سخت گیری بھی ہندوستانی اسلام کی مجموعی ذہنی اور سماجی کیفیت کو بدل نہ سکی۔ اٹھارویں صدی کے آغاز میں شاہ ولی اللہ کی حیرت انگیز تطبیق سامنے آئی۔ انھوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کی علمی بحثوں سے زیادہ اسلامی افکار و اقدار کی نئے سرے سے ترتیب و تنظیم پر زور دیا۔ میرے نزدیک شاہ ولی اللہ کا رول 'مجدد الف ثانی' کے رول سے زیادہ جامع ہے اور اس کے اثرات بھی زیادہ گہرے ہیں۔



شاہ ولی اللہؒ کے یہاں ایک واضح سماجی شعور ملتا ہے اور اپنے دور کے شاہی نظام اور اس کے عوامی استحصال پر ان کی نظر زیادہ گہری ہے، مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ مجدد الف ثانیؒ اور شاہ ولی اللہؒ دونوں آگے کی طرف نہیں پیچھے کی طرف دیکھتے ہیں۔ دونوں یہ سمجھتے ہیں کہ اگر مذہب اسلام کی حقیقی تعلیم پر مختلف ممالک کی تہذیبوں کے اثرات کی وجہ سے اور تصوف کی مقبولیت کی وجہ سے جو گردِ جم گئی ہے اسے صاف کر دیا جائے تو خالص اسلام، زندگی کے ہر تقاضے کا ساتھ دینے کی قدرت رکھتا ہے اس لیے اسلامی تاریخ میں حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ، ائمہ اربعہ، امام غزالی، امام تیمیہ، مجدد الف ثانیؒ اور شاہ ولی اللہؒ سب نے اسلام کو نئے سرے سے دریافت کرنے، یا اس کے احیا کی طرف توجہ کی، ان سب نے خالص اسلام پر زور دیا اور اسلامی تہذیب کے شاندار کارنامے اور تصوف کی عوامی زندگی میں اہمیت اور اس کی انسان دوستی کو زیادہ اہمیت نہ دی۔ اس لیے تجدید اور تجدّد، بازیافت اور احیا کے ہم معنی ہو گئے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی نے الفرقان کے شاہ ولی اللہ نمبر میں جوامہ ۱۹۷۱ء میں شائع ہوا تھا، تجدّد کا محمل مفہوم یہ بیان کیا تھا کہ جو شخص دین کو از سر نو زندہ اور تازہ کرے وہ مجدد ہے اور تجدّد اور تجدید میں فرق کرتے ہوئے تجدید کا کام یہ تھا یا تھا کہ اسلام کو جاہلیت کے تمام اجزاء سے چھانٹ کر الگ کیا جائے اور کسی نہ کسی حد تک اس کو اپنی خالص صورت میں پیش کیا جائے، انھوں نے تجدید کے مختلف شعبوں کا ذکر کرتے ہوئے، انے ماحول کی صحیح تشخیص، اصلاح کی تجویز خود اپنے حدود کا تعین، ذہنی انقلاب کی کوشش، عملی اصلاح کی کوشش، اجتہاد فی الدین، دفاعی جدوجہد، احیائے نظام اسلامی اور عالم گیر انقلاب کی کوشش کا نام لیا تھا۔ ان پہلوؤں کی اہمیت تسلیم کرتے ہوئے بھی یہ سوال باقی رہتا ہے کہ کیا تجدّد اور تجدید صرف بازیافت اور احیا کے معنی رکھتے ہیں یا ان کے اور مفاہیم بھی ہیں۔ اسٹین گاس تجدّد میں INNOVATION اور NOVELTY کو بھی شامل کرتا ہے اور BEING

NEW کو بھی اور تجدید کو A MAKING NEW, RENEWAL اور NOVELTY

کا عمل کہتا ہے اس کے نزدیک مُجدّد وہ ہے جو تازہ کاری کرتا ہے یا درست کرتا ہے (ONE WHO RENEWS OR REPAIRS) فرہنگِ آصفیہ میں کسی کام کو نئے سرے سے شروع کرنے کو تجدید اور پُرانے کو نیا کرنے والے کو مُجدّد کہا گیا ہے۔ اس سے ملتا جلتا



لیکن قدرے مختلف لفظ مصلح اور اصلاح کا ہے، مصلح وہ ہے جو درست کرنے والا اور ضرر سے بچانے والا ہے اور اصلاح میں درستی، ترمیم، مرمت اور نظر ثانی کے مفہیم بھی ہیں۔ ان مفہیم کا تجزیہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہمارے مذہبی علمائے تہجد اور تجدید کے خاصے وسیع مفہوم کو باز پانٹ یا احیا میں محدود کر لیا ہے۔ لیکن جدید دور میں اس میں جدید کاری یا MODERNIZATION کا جو مفہوم آگیا ہے اسے نظر انداز کرنا کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ اس جدید کاری میں نئی نوجوانی بھی آتی ہے اور میں ہندوستان میں تہجد و اصلاح کی کوششوں کو اسی نقطہ نظر سے دیکھنا چاہتا ہوں۔

#### THE MEANING AND END OF RELIGION

کینیٹ ویل اسمتھ نے اپنی کتاب

میں اسلام کے مخصوص کیس پہ ایک الگ باب لکھا ہے۔ اس میں خاص بات یہ کہی ہے کہ اسلام اور عیسائیت واقعتاً اور عملاً اندرونی اختلافات رکھتے ہیں اور تاریخی لحاظ سے سیال رہے ہیں ان کے یہاں یہ میلان بھی ہے کہ وہ ایسا چاہتے ہیں۔ اس رائے سے راسخ الغیض مسلمانوں کو اختلاف ہو سکتا ہے مگر میرے نزدیک اس میں سچائی ضرور ہے، اسلام ایک شخصی مذہب بھی ہے اور ایک مخصوص مذہبی نظام بھی رکھتا ہے۔ یہ ایک مربوط، باضابطہ، سماجی، قانونی اور سیاسی نظام ہے جو نظریاتی بھی ہے اس کی اساس شریعت پر ہے۔ تصوف شرعی نظریے کے مقابلے میں زیادہ آزاد ہے بلکہ فضل الرحمن نے تو اپنی کتاب اسلام میں اسے مذہب کے اندر ایک اور مذہب تک کہ دیا ہے۔ یورپ میں مذہب کا ارتقا، خصوصاً عیسائی مذہب کا ارتقا مشرق سے مختلف حالات میں ہوا۔ وہاں یونانی فلسفے اور رومن قوانین کے ضابطے کے ساتھ مذہبی خیالات و نظریات پلے پڑھے اور اس لیے ایک مذہبی دائرے اور ایک سیکولر دائرے کا تصور مغرب کی خصوصیت ہے۔ اسلام اس دوئی کو اصولاً تسلیم نہیں کرتا، مگر عملاً موجودہ دور میں اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام میں تہجد کی ساری کوششیں اس SECULARIZATION کے خلاف رہی ہیں۔ ان کوششوں کا جاری رہنا اسلام کی بنیادی طاقت کو ظاہر کرتا ہے اور اس کے ساتھ اس بات کو بھی کہ کوئی کوشش تمام تر کامیاب نہ ہو سکی۔ اسمتھ نے ایک اور تپے کی بات کہی ہے۔ قرآن میں خدا کا لفظ ۲۶۹ بار آیا ہے، ایمان کا لفظ ۴۵ بار، دین کا لفظ ۲۲ بار اور اسلام کا لفظ



۸ بار۔ قرآن میں مومن کا لفظ ۲۳۰ بار آیا ہے اور مسلم کا لفظ ۴۲ بار۔ ان اعداد و شمار سے اس نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ قرون اولیٰ میں خدا کی اطاعت اور اس پر ایمان پر زیادہ زور تھا، جب اسلام کو دوسری طاقتوں کی وجہ سے خطرہ محسوس ہوا تو اسلام کے لفظ اور اس کی کلمت پر زیادہ اصرار شروع ہوا۔ اسلام کی تاریخ پر نظر رکھنے کے بجائے اسلام کے آئیڈیل تصور پر اصرار ہونے لگا۔ یہ اصرار ایک طرف ایک دفاعی انداز رکھتا ہے، دوسری طرف اس میں ایک دور خاپن بھی ہے یعنی اپنے مذہب کی بات ہو تو آئیڈیل کی اور دوسرے مذاہب کی بات ہو تو اس پر عمل کی۔ اسمتھ سے پورا اتفاق ضروری نہیں، مگر اس کے اس قول پر ضرور غور کرنا چاہیے:

”یہ تصور کہ زندگی کو ایک نظام کے سانچے میں ڈھالا جانا چاہیے خواہ وہ مثالی نظام ہی کیوں نہ ہو اور یہ کہ اسلام ایک ایسا نظام دہیا کرتا ہے ایک جدید دائرہ قابل غور، تصور معلوم ہوتا ہے“ (صفحہ ۱۰)۔

میں نے یہ باتیں کہنا اس لیے ضروری سمجھا کہ متحدہ دائرہ اصلاح کی کوششوں کا رخ اگرچہ خالص اسلام یا حقیقی اسلام کو اس کے سارے تہذیبی، منصوبہ نامہ، علاقائی اور قومی بالوں سے الگ کر کے اس کی اصلی یا حقیقی صورت میں پیش کرنے کی طرف رہا، مگر کوشش میں کچھ نہ کچھ فرق اس دور کی زندگی کے مسائل اور ضروریات کی وجہ سے ضرور ہوا۔ اگر اس کوشش کے جائزے کے ساتھ اس فرق کو بھی ملحوظ رکھا جائے تو کچھ مفید نتائج ضرور برآمد ہوں گے۔

اسلام کو سب سے پہلا خطرہ شہنشاہیت سے پیدا ہوا۔ عمر بن عبدالعزیز نے اس کا مقابلہ کرنا چاہا، مگر ایک تو انھیں وقت کم ملا، دوسرے انھوں نے شاہی کے ادارے پر ضرب لگانے کی طرف کما حقہ توجہ نہ کی۔ ائمہ اربعہ نے البتہ قرآن کی تعلیم کی بنیاد پر فقہ کے اصول متعین کیے مگر انھوں نے قوانین کے حصار کو زیادہ اہمیت دی، اسلام کے حرکی اور حیات آفریں پیام کی روح کو کم۔ غزالی نے اُس عقلیت کا مقابلہ کرنا چاہا جو یونانی فلسفے کے اثر سے آئی تھی۔ ان کے رد کو مخالف عقلیت ہی کہا جاسکتا ہے مگر تصوف سے ان کا سمجھوتہ معنی خیز ہے۔ ابن تیمیہ نے تفہیم قرآن پر زور دیا، تقلید جامد کے خلاف آواز اٹھائی، اجتہاد کا دروازہ کھولا اور جہاد کی اہمیت پر زور دیا۔ مجدد الف ثانی نے تصوف کے منفی اثرات اور ہندوستانیت کے تہذیبی غلبے کے خلاف



احتجاج کیا۔ شاہ ولی اللہ نے قرآن کی تفہیم کو عام کرنا چاہا، اس کے تراجم کے ذریعہ  
 سے عوامی ذہن کو متاثر کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ فلسفیانہ بحثوں اور وحدت الوجود  
 اور وحدت الشہود کے معرکے سے توجہ ہٹائی اور تطبیق کو مرکزی اہمیت دی۔ مگر  
 ان سب کے دور میں اسلام کو جو خطرہ تھا وہ اس خطرے سے قطعاً مختلف تھا جو انیسویں  
 صدی میں خصوصاً انگریزوں کا اقتدار ۱۸۵۷ء کے بعد مستحکم ہو جانے سے سامنے آیا۔  
 یہ مغربی اقتدار ہی کا چیلنج نہیں تھا، مغربی علوم، عقلیت اور سائنس اور مغربی تہذیب  
 کا بھی چیلنج تھا۔ سرسید دراصل ایک مجتہد نہیں مصلح ہیں، ان کا بنیادی سرکار  
 مذہب سے نہیں، مگر وہ یہ جانتے تھے کہ مسلمانوں کی زندگی کا مرکز اور محور مذہب  
 ہے اور اس لیے انہوں نے اس کی ایک نئی تعبیر و تفسیر پر زور دیا۔ پروفیسر مجیب  
 نے انہیں ایک سیکولر مفکر کہا ہے۔ خود انہوں نے پٹنہ کے ایک لکچر میں کہا تھا "دین  
 چھوڑنے سے دنیا نہیں جاتی مگر دنیا چھوڑنے سے دین بھی چلا جاتا ہے"۔ سرسید کے  
 یہاں ارضیت اور واقفیت اور روح عصر کا یہ احساس انہیں دوسروں سے ممتاز  
 کرتا ہے۔ اس سلسلے میں نادان خدا پرست اور نادان دنیا دار کی حکایت ان کے نقطہ نظر  
 کو ظاہر کرتی ہے۔ وہ عقائد اور عبادات کو اہمیت دیتے ہیں مگر معاملات پر ان کی  
 توجہ زیادہ ہے۔ سرسید نے علما یا اکبرالہ آبادی کی طرح مغرب اور اس کے افکار و  
 اقدار کو خطرہ نہیں سمجھا وہ مغرب کے حریف نہیں حلیف تھے۔ انہوں نے عقلیت کو اپنا  
 رہبر بنایا۔ یہ دوسری بات ہے کہ عقلیت کا ان کا تصور، اپنے زمانے کی نارسائی سے  
 آزاد نہ تھا۔ جدید علوم اور انگریزی تعلیم کی حمایت میں انہوں نے تن من و دھن سب  
 کچھ لگا دیا۔ تہذیب الاخلاق میں ان کے مذہب کے ایک فعال تصور کے ساتھ تہذیب  
 کا بھی ایک خاصا ترقی یافتہ تصور ملتا ہے، مگر ان کے مذہبی افکار، تفسیر القرآن سے  
 معلوم ہوتے ہیں۔ انہوں نے خدا کے قول اور فعل میں مطابقت کی تلاش کو اپنی زندگی کا  
 اصول بنا یا۔ فوق فطری عناصر سے انکار، معجزات کی اہمیت کی نفی، معراج اور شق القمر  
 کی روایا کے ذریعہ سے تاویل، محض کھینچ تان نہیں ہیں بلکہ جیسا کہ حالی نے حیات جاوید  
 میں لکھا ہے، ان سے پہلے بہت سے علما نے اسے تسلیم کیا تھا۔ سرسید کا یہ کہنا کہ اجماع  
 حجت شرعی نہیں ہے، تباہ حجت شرعی نہیں ہے، تقلید واجب نہیں، معجزہ دلیل نبوت



نہیں ہو سکتا۔ خدا کی ذات و صفات اور اسماء و افعال کے متعلق جو کچھ قرآن یا حدیثوں میں بیان ہوا ہے وہ سب بطریق مجاز و استعارہ و تمثیل بیان ہوا ہے اور معاد کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے وہ بھی بطور مجاز ہے نہ بطور حقیقت، نیا خیال نہیں ہے ہاں علامی کے ابطال، تعدد از دو ارج اور قرآن میں مقصود اور غیر مقصود کلام کے متعلق اُن کی رائے میں علمائے سلف سے انحراف ملتا ہے۔ یہاں سرسید اگرچہ راسخ العقیدہ مسلمانوں سے الگ نظر آتے ہیں مگر ان کی تعبیر و تفسیر کی عصریت اور معنویت میں شبہ نہیں۔ سرسید تاریخ اور داستان کے فرق کو سمجھتے تھے۔ ذہن انسانی کی ترقی اور فہم انسانی کی گہرائی پر ان کی نظر تھی۔ وہ نہ مذہب کو رسم کا درجہ دینے کو تیار تھے نہ رسم کو مذہب کا۔ وہ نئے دور، نئے تقاضوں اور نئی ضروریات کا احساس رکھتے تھے۔ نئے مغربی اداروں مثلاً قومیت یا جمہوریت اور آزادی کے متعلق مغربی خیالات سے انہیں خوف ضرور تھا، مگر ان کی یہ کوشش کہ مذہب کا قدیم تصور، ترقی کی دوڑ میں حائل نہ ہو، ہر لحاظ سے قابل قدر تھی۔ ان کی تعلیمی کوششوں کو بڑی مقبولیت ملی، ہاں ان کی مذہبی اصلاح کی تحریک کا اثر زیادہ گہرا نہ ہو سکا لیکن ان کی چنگاری سے چراغ علی، امیر علی، اقبال اور مولانا آزاد، سبھی کو اپنا چراغ جلانے کا موقع ملا۔ اگر تجدد اور اصلاح کو مذہبی خیالات کے علاوہ زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی دیکھا جائے تو سرسید کی اہمیت اور بھی واضح ہوتی ہے۔ ادب میں سرسید کا رویہ بلاشبہ ایک مصلح کا ہے اور تہذیب الاخلاق نے قدیم ادب و انشا پر جو اعتراضات کیے وہ اس لحاظ سے بالکل مناسب تھے کہ اس میں حقیقت نگاری پر توجہ کم تھی اور اس کا اسلوب ترصیع و تزئین کو خیال کے ابلاغ پر زیادہ اہمیت دیتا تھا۔ سرسید کے اثر سے اردو نثر کو صحیح معنوں میں نثر بننے کا موقع ملا اور اس نے مضمون نگاری، انشائیہ، علوم، تاریخ، ناول، سوانح، تنقید سب کی طرف توجہ کی، سرسید کی نثر اعلا درجے کی نثر نہیں ہے وہ صرف اپنے خیال کے کسی نہ کسی طرح بیان پر قانع ہیں، حسن بیان سے انھیں زیادہ غرض نہیں، مگر اس میں نثر کی بنیادی خوبیاں موجود ہیں۔ سرسید کی نثر نے نثر کے امکانات کی طرف رہنمائی کی اور حالی، شبلی، نذیر احمد سب کے لیے فضا ہموار کی۔ پھر سرسید نے ایک علمی نقطہ نظر بنایا، گوانھوں نے اس علمی نقطہ نظر کے لیے مغرب پر ضرورت سے



زیادہ تکیہ کیا۔ سرسید نے تعلیم، معاشرت، سیاست سبھی شعبوں میں زندگی کی ایک رود و ڈرا دی اور مغربی ادبیات سے استفادے اور ان کے جمالیاتی اور فنی معیاروں سے کسب فیض کرنے کا موقع فراہم کیا۔ سرسید نے مسلمانوں کی ذہنی دنیا بھی بدل دی اور اردو دنیا میں بھی ایک انقلاب برپا کر دیا۔ وہ نوآبادیاتی نظام کی برکتوں سے خیرہ ضرور ہو گئے، مگر اس طبقہ کو جو اپنے حال میں ممکن تھا، نئی فضاؤں اور نئے آفاق کا احساس دلا کر انھوں نے ایک عہد آفریں رول انجام دیا۔

یہ دل چسپ بات ہے کہ متحدہ و اصلاح کی کوششوں میں سرسید کے بعد جواہر نام آتے ہیں، وہ سرسید سے زیادہ شبلی سے متاثر معلوم ہوتے ہیں مگر وہ دراصل سرسید کے واسطے سے شبلی سے متاثر ہیں۔ اکرام کے الفاظ میں مولانا شبلی کو علامہ شبلی سرسید نے بنایا مگر سرسید نے آخر عمر میں بیک اور مارلیسن کی سیاست کے شکار اور بڑی حد تک برطانوی سامراج کے آلہ کار بن گئے، شبلی اس دام سے محفوظ رہے۔ شبلی کا زمانہ ماضی کا عرفان اور انہی تاریخ کا احساس ہے، مگر شبلی مغرب کے افکار اور اقدار، اس کے میلانات اور اس کے میلانات اور اس کی ذہنی فضا سے اس طرح آشنا نہ ہو سکے جس طرح اقبال ہوئے۔ اقبال کو مشرقی اور مغربی فلسفے، اسلام کی تاریخ اور یورپ کے سوزدروں، سب سے آگاہ ہونے کا موقع ملا۔ ان کا مطمح نظر ایک ذہنی انقلاب تھا اور ان کی اردو ادنیٰ شاعری میں اسی کے سوز و یقین سے گرمی، رفعت اور گہرائی آئی۔ مگر یہاں ان کی اردو نثر اور انگریزی خطبات سے زیادہ غرض ہے۔ اقبال سرسید کی طرح مغرب کی روح اور اس کے علم و حکمت کے حامی ہیں، وہ تاریخ کو قوموں کا حافظہ سمجھتے ہیں، وہ ارتقا کے قائل ہیں۔ ان کا حقیقی شغف ایک اخلاقی فلسفے سے ہے۔ ان کے نزدیک انفرادیت کے امکانات لامحدود ہیں اور وہ فرد کی تخلیقی صلاحیت، اس کی خودی کی تکمیل، اس کے فطرت پرستیت لے جانے پر زور دیتے ہیں، ہر فرد کی تقدیر یہی ہے کہ وہ زیادہ سے زیادہ انفرادیت پیدا کرے، زیادہ سے زیادہ تخلیقیت پیدا کرے اور زیادہ سے زیادہ خدا کے مانند ہو جائے۔ وقت اور ارتقا گزرتے ہوئے لمحوں کا ایک میکانیکی تغزل نہیں ہے بلکہ انفرادی تخلیقوں کا اُبھرنا ہے وقت محض ایک آلہ ہے شخصیت کے اظہار کا اور شخصیت وقت سے ماورا ہے، اس لیے ندرت اور تضاد سے آفاقی امکانات کی راہیں کھلتی ہیں۔ کارِ نادرا اس لیے گناہ بھی ہو تو ثواب



ہے۔ تاریخ اور تاریخی ارتقا بھی انفرادی تخلیق کے میدان ہیں اور آفاقی نظر کا ایک کلیدی عنصر اور اس لیے تاریخ کو اخلاقی نقطہ نظر سے دیکھنا چاہیے اور اخلاقیات سے اس کا مواد حاصل کرنا چاہیے۔

اسلام چوں کہ تمام مذاہب میں سب سے گہری تاریخییت رکھتا ہے اس لیے اخلاقی زندگی کے لیے ایک تاریخی بنیاد فراہم کرتا ہے مگر اس میں ایک سماجی نظام اور سیاسی عمل دونوں کا شعوری ضروری ہے۔ اقبال حرکت اور عمل میں ذمہ داری کے احساس کے ساتھ ایک آفاقی تناظر اور قانون سے ہم آہنگی پر بھی زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک نبوت کی ذمہ داری ولایت سے اس لیے بلند ہے کہ نبوت خلق خدا سے رابطہ اور اس کی اصلاح کو اپنا مشن جانتی ہے۔ ان کے نزدیک ختم نبوت کے بعد انسان کو مکمل آزادی مل گئی کیوں کہ اب وحی کی ضرورت نہیں رہی۔ ہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت کی جامعیت انسانوں کے لیے ایک آئیڈیل کے طور پر سامنے رہی۔ اقبال زندگی میں تسلسل اور تغیر دونوں کو اہمیت دیتے ہیں۔ اسلام سماجی زندگی میں شریعت کے ذریعہ سے تسلسل برقرار رکھتا ہے مگر یہاں اجتہاد کا دروازہ کھلا رہنا چاہیے کیوں کہ قرآن نے افراد سے تجسس اور تجربے کا برابر مطالبہ کیا ہے۔ وہ تغیر کو قانون قدرت سمجھتے ہیں اور اسلامی تہذیب کی روح ان کے نزدیک اس کے حرکی ہونے میں ہے۔ اقبال ماضی کے عرفان، حال کے علم اور مستقبل کے احساس کو ضروری سمجھتے ہیں، مگر حال کے مطالعے میں انہوں نے بعض قوتوں مثلاً سائنس اور ٹیکنالوجی اور بعض اداروں مثلاً قومیت اور جمہوریت کے صرف تاریکی پہلوؤں کو دیکھا، ان کا معروضی مطالعہ نہیں کیا۔ اقبال کو قومیت کی طاقت کا احساس تھا ورنہ وہ یہ نہ کہتے کہ جہاں مسلمانوں کی کثرت ہو وہاں قومیت اور اسلام ایک دوسرے سے مطابقت پیدا کر لیتے ہیں، مگر انہیں یہ خیال نہ رہا کہ قومیت کے اثرات وہاں بھی ناگزیر ہیں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں۔ اقبال کا اجتہاد پر اصرار ان کے تجدد کو ظاہر کرتا ہے۔ وہ اسلامی قوانین پر نظر ثانی کو ضروری سمجھتے تھے، ان کے نزدیک عرب شہنشاہیت نے اسلام کو بہت نقصان پہنچایا۔ وہ تصوف کے مخالف نہ تھے مزاج خالق ہی کے خلاف تھے وہ دنیا کو ترک کرنا نہیں تسخیر کرنا چاہتے تھے۔ اقبال کا یہ پہلو بھی اہم ہے کہ وہ



کے فرق کو سمجھتے تھے۔ اگرچہ انھوں نے خود کہا ہے کہ ان کا میدان قدیم کی طرف ہے مگر جدید کاری سے ہمدردی اور ہر قسم کے استحصا ل کی مذمت، ان کی معنویت کو مسلم کرتی ہیں۔ پھر بھی اقبال کو میں معلموں اور مفکر وں میں شامل کروں گا، مصلحوں اور تجدد کے حامیوں میں نہیں۔

مولانا آزاد کا معاملہ اقبال سے مختلف ہے۔ وہ اپنے ہم عصروں میں سب سے زیادہ قدیم علوم سے آگاہ تھے مگر ان کی بے چین فطرت انھیں آزادانہ تحقیق و تلاش اور جستجو کی طرف لے گئی۔ انھوں نے خود اعتراف کیا ہے کہ وہ لٹریچر کی منزلوں سے بھی گزرے۔ اقبال کو درڈس ورتھ کے مطالعے نے دہریت سے بچا یا تھا، مولانا آزاد کو لٹریچر کی دل دل سے سرسید کی تفسیر نے نکالا اور یقین کی راہ دکھائی مولانا کے ترجمان القرآن کی اہمیت یہ ہے کہ انھوں نے اس میں اگلی تفسیروں کو رہ نما نہیں بنایا ہے بلکہ اپنی بصیرت اور فہم پر تکیہ کیا ہے۔ ان کے یہاں دفاعی انداز بالکل نہیں ہے بلکہ ایک ایسا ایقان اور جوش ہے جو متاثر کیے بغیر نہیں رہتا۔ سورہ فاتحہ کی تفسیر، ان کی تفسیر کی روح ہے۔ مولانا خدا کے وجود کے فلسفیانہ دلائل سے یا سائنسی شواہد سے سروکار نہیں رکھتے وہ خدا کی ان صفات پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں جن کا سورہ فاتحہ میں ذکر ہے۔ مولانا کے نزدیک انسان کی فلاح اس میں ہے کہ وہ عدل اور خیر کو اپنا رہ نما بنائے تاکہ وہ انسانیت کے لیے باعثِ رحمت ہو سکے۔ اعمالِ انسانی کا عدل و قسط پر مبنی ہونا، قرآن کی اصطلاح میں عملِ صالح ہے۔ مولانا کی تفسیر میں یہ نکتہ کلیدی ہے کہ ہدایت ہمیشہ ایک ہی رہی ہے اور وہ ایمان اور عملِ صالح کی دعوت کے سوا کچھ نہیں۔ تمام نئی نوع انسان کے لیے دین ایک ہی ہے، اختلاف دین میں نہیں ہو، شرع و منہاج میں ہوا اور یہ ناگزیر تھا۔ وہ فرماتے ہیں ”مذاہب میں جس قدر بھی اختلاف ان کا اصلی اختلاف ہے وہ دین کا اختلاف نہیں محض شرع و منہاج کا اختلاف ہے، یعنی اصل کا نہیں فرع کا ہے، حقیقت کا نہیں ظواہر کا ہے روح کا نہیں صورت کا ہے۔ وحدت ادیان، دین اور شرع میں امتیاز اور عملِ صالح پر زور مولانا کی تفسیر کے بنیادی ارکان ہیں۔ خلافت اور ترک موالات کے زمانے میں مولانا نے برطانوی حکومت سے کسی قسم کے تعلق جو اسلام کے منافی قرار دیا تھا اور یہ کہا تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں دوستی اور تعاون



ان کو ایک ”اُمتِ واحدہ“ بنا سکتا ہے۔ یہ اصطلاح رسول اللہ نے مدینہ کے اطراف میں غیر مسلم قبیلوں سے معاہدہ میں استعمال کی تھی۔ مولانا، سرسید اور اقبال کی طرح اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنا چاہتے تھے۔ اقبال عجم کے حسن طبیعت کو تو مانتے تھے مگر عرب کے سوزہ دروں کو زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ مولانا نے رام گڑھ کے خطبے میں برملا کہا تھا کہ وہ اسلام کی تیرہ سو سالہ تاریخ کے چھوٹے سے چھوٹے حصے سے بھی دست بڑا رہنے کو تیار نہیں ہیں۔ اقبال قومیت کو نئی تہذیب کا بت سمجھتے تھے، مولانا آزاد کے نزدیک قومیت اور اسلام میں کوئی تضاد نہیں۔ مولانا نے اسلام کی روح پر زیادہ زور دیا ہے اقبال نے اسلام کے مخصوص دائرے پر۔ دونوں اپنی دھن میں زرا دور چلے گئے، مگر دونوں کی خدمات کا اعتراف ضروری ہے۔ سید سلیمان ندوی سے لے کر مولانا ابوالحسن علی تک اقبال کے خطبات و تشکیلات جدید الہیات اسلام میں کو نظر انداز کیا گیا ہے، صرف شاعر اقبال کو سراہا گیا ہے۔ اسی طرح مولانا آزاد کے سیاسی نقطہ نظر کو ہی سامنے رکھا گیا ہے، ان کی مذہبی خدمات کو مناسب اہمیت نہیں دی گئی۔

سرسید سے آزاد تک تجدید و اصلاح کی جو کوششیں ہیں ان کی اہمیت میں کلام نہیں، مگر یہاں یہ کہے بغیر چارہ نہیں کہ اس دلت علما اور علوم حاضرہ کے ماہرین میں جو خلیج ہے جب تک وہ پُر نہیں ہوتی، ساری مصلحانہ اور مجددانہ کوششیں صرف ایک محدود حلقے کو متاثر کر سکیں گی، ان کا اثر عام نہ ہوگا۔ علما اب تک جدید دور، اس کی نظر، اس کے امکانات، اس کے پیدا کردہ مسائل سے بے اعتنائی برتتے ہیں، ایک ایڈیل پر اصرار کرتے ہیں اور تاریخ اسلام میں جو کچھ ہوا ہے اسے حرف غلط سمجھ کر کھلا دینا چاہتے ہیں۔ علوم حاضرہ کے ماہرین کے پاس وہ بنیاد نہیں جو مذہب کے مطالعے اور اسلام کی روح کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے۔ شبلی نے حریت پسند اور حالات حاضرہ سے واقف علما کا جو خواب دیکھا تھا وہ پورا نہ ہوا۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ جدید علوم کے ماہرین ایسے ادارے قائم کریں جن میں عربی، فارسی اور قرآن و حدیث کے مطالعے کے لیے مشرقی بنیاد اور مغربی نظر رکھنے والے اسکالرز کام کر سکیں۔ مولانا عبید اللہ سندھی نے ایک بیت الحکمت قائم کرنے کا ارادہ کیا تھا جو پورا نہ ہو سکا، آج ایسے ادارے کی جتنی ضرورت ہے وہ شاید پہلے



کبھی نہ تھی مگر افسوس ہے کہ علی گڑھ اور جامعہ بھی ابھی تک ایسے تحقیقی ادارے کے قائم کرنے کی طرف متوجہ نہیں ہوئے :

کانٹوں کی زباں سوکھ گئی پیاس سے یارب  
اک آبلہ پادری چڑھا رہا میں آدھے



پیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب -

پیش نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں

بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share>

میر ظہیر عباس روستمانی

0307-2128068

@Stranger

محمد یوسف کوکن

## کیرالامیں اسلام۔ ایک کل جہتی مطالعہ

انتہائی جنوبی ہند کا مغربی کنارہ جو میٹکٹور سے تر وندرم تک چلا گیا ہے کیرالا کہلاتا ہے۔ اس کی لمبائی تین سو ساٹھ میل اور چوڑائی کم و بیش چالیس میل ہے اس کا موجودہ رقبہ پندرہ ہزار دو مربع میل ہے اور آبادی اکیس ملین سے زیادہ ہے۔ پہلی نومبر ۱۹۵۶ء سے یہ ریاست وجود میں آئی۔ اس نام کی دو جہیں بیان کی جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ لفظ اصل میں چیرلم تھا یعنی شاپان چیرا کی سرزمین، دوسری یہ کہ یہ نام کیرم سے بنا ہے یعنی ناریل کی سرزمین، ناریل کو ملیالم میں کیرم کہتے ہیں۔ ریاست کی تشکیل سے پہلے یہ پورا علاقہ ملیبار کہلاتا تھا۔ ”ملے“ ملیالم اور تامل میں پہاڑ کو کہتے ہیں۔ اور کنارے کو ”اورم“ (ORAM) یا ”اور“ (ORE) کہتے ہیں، یعنی پہاڑوں کا کنارہ ”اور“ عربی تلفظ میں آکر ”دار“ یا ”بار“ ہو گیا ہے۔ فارسی تاریخوں میں اس کا نام ”ملیوار“ لکھا جاتا ہے۔ مگر عربی میں اس کو ”ملیبار“ کہا جاتا ہے۔

کیرالامیں غذائی اناج یعنی چاول گیہوں اور جوار بہت کم ہے مگر پہاڑی کیلا، ناریل، سپاری، کاجو، کالی مرچ، لنگ، الائچی، جالے پھل اور جوتری بہت ہوتی ہے۔ میسور کے جنگلوں سے صندل کی لکڑی لائی جاتی تھی اور ملیبار کی بندرگاہوں سے ممالک عرب اور مصر و شام اور روم کو بھیجی جاتی تھی۔ اسلام سے صدیوں پہلے اردوں کے ساتھ عرب تاجر یہاں آتے تھے اور ان چیزوں کو خرید لے جاتے تھے۔ امرا نقیس اور دوسرے عربی شعرا کے مملکت میں فلفل اور ترنفل کا ذکر ہے اس سے صاف پتا چلتا ہے کہ عرب تاجر حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے سے کیرالا کی اس اہم پیداوار سے آشنا تھے۔ یہ ملیبار آتے تھے اور پھر ان کے جہاز سیلون ہوتے ہوئے مشرقی اقصیٰ کی بندرگاہوں پر



پہنچتے تھے اور وہاں کی چیزیں خرید کر واپس عربستان لے جاتے تھے اور پھر مصر اور روم کے بازاروں میں ان کو بیچا کرتے تھے۔

جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سالہ میں ایک نئے دین اسلام کا اعلان کیا تو مکہ والوں نے اس کی سخت مخالفت کی۔ تیرہ سال آپ نے ہر طرح کی مصیبتیں برداشت کیں۔ ۶۲۳ء میں آپ پشرب چلے گئے تو آپ کے خلاف جنگوں کا سلسلہ شروع ہو گیا۔ آپ نے چھوٹی بڑی انیس لڑائیاں لڑیں اور آگے چل کر مدینہ میں مکہ معظمہ پر قبضہ کر لیا۔ جزیرہ عرب کے لوگ یہ سمجھنے لگے کہ مکہ معظمہ کی فتح کے بعد آپ پر اور آپ کے ساتھیوں پر قابو پانا مشکل ہے۔ انھوں نے آپ کی اطاعت مان لی۔ مختلف قبائل نے سہ ماہ میں آل حضرت کی خدمت میں اپنے وفد بھیجے اور پوری اطاعت اختیار کر لی۔ یہ واقعات ایسے تھے کہ ہر جگہ اس کا شہرہ سنائی دینے لگا۔ عرب تاجروں کے ذریعہ کیرالا میں بھی یہ آواز سنائی دینے لگی۔ کیرالا میں عبودری اور نائرا اور اونچی ذات کے برہمن تھے۔ بیج ذات کے لوگوں کے ساتھ ان کا کوئی میل جول نہیں تھا۔ ان کو یہ لوگ اچھوت اور ملیچھ سمجھتے تھے۔ ان کو اپنے گھروں کے اندر آنے نہیں دیتے تھے۔ وہ گھر کے کھانے پینے کی چیزوں کو چھو نہیں سکتے تھے۔ برہمنوں کی طرح بیج ذات کے لوگ بھی بنوں کی پرستش کرتے تھے۔ اس کے سوا ان کے درمیان کوئی چیز مشترک نہیں تھی۔

جب عرب تاجر مسلمان ہو گئے اور کیرالا آئے تو باقاعدہ اذان دے کر جماعت کے ساتھ پنج وقتہ نماز ادا کرنی شروع کی۔ ہفتے میں ایک مرتبہ جمعہ کی نماز ہوتی تھی۔ ان چیزوں کو ہندو دیکھتے تھے تو وہ بہت زیادہ متاثر ہونے لگے۔ اسلام ایک تبلیغی دین تھا۔ لین دین کے معاملات کی درستگی اور ناپ تول کی صحت پر بہت زیادہ زور دیا جا رہا تھا۔ ان مسلمان تاجروں میں اونچ نیچ کی تمیز نہیں تھی۔ ہندو ان سے نفرت تو کرتے تھے مگر تجارتی تعلقات کی بنا پر ان کی عزت کرتے تھے۔ بیج ذات کے ہندوؤں نے آگے بڑھ کر اسلام قبول کر لیا۔ جس کی وجہ سے ان کو اپنی زندگی میں ایک نئی عزت و وقعت ملی۔

یہ صحیح طور پر بتانا مشکل ہے کہ پہلی صدی ہجری میں کون کون لوگ مسلمان ہوئے اور انھوں نے اسلام سے کیا فائدہ اٹھایا۔ مگر قیاس یہ کہتا ہے کہ ان عرب



مسلمان تاجروں کو دیکھ کر کچھ لوگ مسلمان ہو گئے ہوں گے۔ ان اسلام لانے والوں میں ملیبار کا راجا چیرمان پر دمال بھی تھا۔ جب مسلمان عربوں کا ایک وفد سیلون جانے کی خاطر کالی کٹ اتر اتو پر دمال نے انھیں اپنے دربار میں بلایا اور اس کی بڑی عزت کی۔ وفد کے شیخ کی باتوں سے وہ بہت متاثر ہوا اور خفیہ طور پر مسلمان ہو گیا۔ اس نے ان سے خواہش ظاہر کی کہ سیلون سے واپس ہوتے ہوئے اس کو بھی عربستان لے چلیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے مقدس ساتھیوں کی زیارت کرائیں۔ چنانچہ واپسی پر یہ وفد پر دمال سے ملا۔ اس نے اپنی سلطنت مقصد وزیروں اور درباریوں کے حوالے کی اور اپنے چند ساتھیوں کو لے کر دھرم کی بندرگاہ سے یہ موجودہ تیلیچری سے لگا ہوا بندرگاہ تھا، بادبانی کشتیوں میں سوار ہو کر جزیرہ عرب کے جنوبی ساحل پر شحر کے مقام پر پہنچا۔ اس درمیان میں اس کی طبیعت بگڑ گئی اور جب موت کی حالت پیدا ہو گئی تو اس نے اپنے ساتھیوں کو نصیحت کی کہ وہ ملیبار واپس جائیں اور اسلام کی اشاعت کی سہولت بہم پہنچائیں۔ ظفار میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کو سپردِ دفن کر دیا گیا۔ اس کے ساتھی اس کی وصیت کے مطابق اپنے ملک واپس ہوئے اور اسلام کے پھیلانے میں پوری مدد کی۔

ایک مدت تک یہاں کے لوگوں کا خیال تھا کہ چیرمان پر دمال بادشاہ آنحضرت کے زمانے میں تھا اور اس نے آنحضرت سے ملاقات کا شرف حاصل کرنے کی خاطر عربستان کا سفر کیا۔ مگر جدید تحقیقات نے ثابت کر دیا ہے کہ پر دمال اپنے ساتھیوں کے ساتھ ۲۱۵ھ مطابق ۸۳۵ء میں جہاز پر سوار ہوا تھا۔ پہلے وہ شحر پہنچا پھر ۲۱۶ھ/ ۸۳۶ء میں ظفار آیا اور ۲۱۶ھ/ ۸۳۱ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس کے نام سے جو کلم سنہ رائج ہوا ہے اس کی ابتدا ۲۱۱ھ یعنی ۸۲۵ء سے ہوتی ہے۔

پر دمال کی وفات کے کچھ ہی دنوں بعد مالک بن دینار اپنے دس لڑکوں اور پانچ لڑکیوں کو ساتھ لے کر یمن سے ملیبار روانہ ہوئے۔ ان کے نام یہ ہیں (۱) حبیب (۲) محمد (۳) علی (۴) حسین (۵) نقی الدین (۶) عبدالرحمن (۷) ابراہیم (۸) موسیٰ (۹) عمر اور (۱۰) حسن اور لڑکیاں تھیں (۱) فاطمہ (۲) عائشہ (۳) زینب (۴) حلیمہ اور (۵) طاہرہ۔ یہ پورا قافلہ کوڈن گٹور کے بندرگاہ پر اترا۔ ملیباریوں نے ان کی بڑی



قدر کی اور ان کی آؤ بھگت کی۔ مالک بن دینار اور ان کی اولاد نے دیسی ملیباریوں کے تعاون سے ذیل کی دس جگہوں پر مسجدیں قائم کیں (۱) کوڈن گلوڑ (۲) جنوبی کوٹلم (۳) پنڈ لینی (۴) چالیہم (۵) دھرم پورم (۶) سری گند پورم (۷) ایڈرملے (سات پہاڑیہ) (۸) کاسرگوڈ (۹) منینگلوڑ (۱۰) پاکنور بعض روایتوں میں ہے کہ مالک بن دینار نے اٹھارہ مسجدیں قائم کیں جن میں سے ایک پٹنانی میں تھی جو کالی کٹ سے جنوب میں چالیس میل کے فاصلے پر ایک مشہور مقام ہے اور جہاں مخدوم خاندان کے علما نے اسلام اور مسلمانوں کی بہت بڑی خدمت انجام دی۔ اس کا ذکر آگے آئے گا۔

تیسری صدی ہجری میں اتنی مسجدوں کا قیام اس بات کا کھلا ہوا ثبوت ہے کہ پورے ملیبار میں مختلف جگہوں پر مسلمانوں کی کافی آبادیاں ہو گئی تھیں۔ ہر مسجد میں ایک امام کا ہونا ضروری تھا جو حکم از حکم قرآن مجید کو صحیح طور پر پڑھ سکتا ہو۔ پھر مسلمانوں کے تنازعات میں فیصلوں کے لیے ایک قاضی اور مفتی کا بھی ہونا ضروری تھا۔ ہمارا قیاس یہ کہتا ہے کہ ملیبار ہی میں قرآن و حدیث کی تعلیم شروع ہو چکی تھی۔ کچھ لوگ حج کے لیے بھی جاتے ہوں گے اور وہاں کے علما و فضلا سے ملتے اور دینی تعلیم حاصل کرتے رہے ہوں گے۔ تیسری صدی ہجری کی ابتدا میں حضرت امام شافعیؒ کے مبلغ علم کا بہت شہرہ تھا۔ ان کی اور ان کے شاگردوں کی صحبت میں رہنے کی وجہ سے ملیباریوں پر اس کا اثر پڑا۔ انہوں نے امام شافعی کے مسلک کو اختیار کیا۔ آج بھی کیرالا کے مسلمان شافعی مسلک کے ہیں۔ صرف وہی لوگ حنفی ہیں جو تجارت کی غرض سے تامل ناڈو اور دوسری ریاستوں سے یہاں آکر بس گئے ہیں۔

جیسے جیسے زمانہ گزر رہا گیا دینی علم بھی ملیباریوں میں پھیلنا چلا گیا۔ مسجد کو تامل اور ملیالم میں ”پلی“ (PALI) کہتے ہیں۔ اس میں نماز پڑھانے والے ”مصلیار“ یعنی نماز پڑھانے والوں کے نام سے مشہور ہوئے۔ ملیبار میں بہت سے خاندان اس نام سے مشہور ہوئے ہیں اور ان میں سے بعض کا اچھے علما میں شمار ہوتا ہے۔ ان کا ذکر آئندہ ہوگا۔ مسجد مدرسہ ہوتی تھی۔ طلبہ یہاں جمع ہو کر اپنی تعلیم حاصل کرتے تھے اور اگر طلباء کی کثرت ہو تو اس کے اطراف چھوٹے بڑے کمرے اور ہال بنا دیے جاتے تھے۔ آج تک بہت سے دینی مدارس ان ہی مسجدوں سے ملحق ہیں۔



یہاں کی مسجدیں زمینی پتھروں کی بنی ہوئی ہیں۔ چھتیں مضبوط لکڑی کے چیرے ہوئے لٹھوں کی ہوتی تھیں۔ یہاں کی ابتدائی مسجدوں میں منارے نہیں تھے اور آج بھی اونچے اونچے منارے بنانے کا رواج نہیں ہے۔ صرف سامنے کی دیوار کے درخ چھوٹے چھوٹے منارے بنا دیے جاتے ہیں جن کے ذریعہ آسانی سے یہ معلوم ہو کہ یہ مسجد ہے۔ تیسری صدی سے آٹھویں صدی ہجری (پندرھویں صدی عیسوی) تک مشہور علما و فضلا کا کوئی نام نہیں ملتا۔ اگر ابن حجر عسقلانی کی الدرر الکامنه، ابن العمار الحنبلی کی شذرات الذہب، شمس الدین سنہادی کی الفوائد للامع، امام ذہبی کی تذکرۃ الحفاظ اور خطیب بغدادی کی تاریخ بغداد چھان ماری جائے تو شاید کچھ مالا باری علما کے نام نکل آئیں۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے کہ ملیبار اور مصر و عرب کے درمیان جو عرب جہاز راں تھے انھوں نے ملیبار ہی میں سکونت اختیار کر لی تھی، ان کو عرف عام میں مولیہ کہتے ہیں۔ یہ بہادر جہاز راں ملیبار، مصر اور عرب کی بندرگاہوں کے راجاؤں، امیرؤں اور سلطانوں کے دربار میں بڑا اثر رکھتے تھے۔ آخر دسویں صدی ہجری دسویں صدی عیسوی کے شروع میں پر تگالیوں نے یہاں آکر ان کے عروج و اقبال کا بیڑہ غرق کر دیا۔ عربوں کی جہاز راںی صفحہ ۱۴۵)

ملیباریوں کو اپنی زبان ملیالم کے ساتھ صرف عربی زبان سے دلچسپی رہی۔ انھوں نے تامل ناڈو کے علما و فضلا کی طرح فارسی کی طرف کوئی توجہ نہیں کی حالانکہ حضرت علامہ سید سلیمان ندوی کے بیان کے مطابق فارس کے بہت سے ملاح اور جہاز راں مالا بار آبا کرتے تھے (صفحہ ۱۴۴) ان کا بہ ذوق اب تک نہیں بدلا۔ جنگ عظیم کے بعد انھوں نے اردو تو سیکھ لی ہے اور مدرسوں اور کالجوں میں اس زبان کو اختیار کر لیا ہے لیکن فارسی کو اب تک کوئی جگہ نہیں مل سکی۔ بڑی کوششوں سے افضل العلماء کو ساتھ ادیب فاضل کا امتحان جاری ہو گیا۔ مگر ملیبار کی یونیورسٹیوں میں کہیں بھی منشی فاضل کا کورس نہیں ہے۔

عربی زبان کے ساتھ ان کی یہ دلچسپی کچھ نو عربوں کے ساتھ تجارت کی وجہ سے ہے اور کچھ دینی تعلیم کے سیکھنے اور پھیلانے کی خاطر ہے۔



جب ابن بطوطہ یہاں آیا تو اس کو نہ صرف مسلمان علما و فضلا و قاضی و مفتی نظر آئے بلکہ یہاں کے لوگ بہت زیادہ مال دار بھی تھے۔ ایک دولت مند پورے جہاز کو خرید سکتا تھا و دیکھو کے ایم۔ پانیکار کی ہسٹری آف کبیرالا صفحہ ۱۵)

کبیرالا میں اسلامی تعلیمات کے پھیلانے میں سب سے زیادہ پٹانی کے مخدومیوں اور کالی کٹ کے قاضیوں کا حصہ رہا ہے۔ پٹانی میں سب سے پہلے عالم مخدوم شیخ زین الدین بن علی بن احمد المعبری الفٹانی ہوئے ہیں۔ ان کا خاندان معبر یعنی ساحل کارو منڈل کے کسی مقام سے کوچین آیا تھا۔ اور یہاں بس گہا تھا اور وہ یہیں ۱۲ شعبان سنہ ۸۸۷ھ میں پیدا ہوئے۔ اس وقت ان کے چچا زین الدین ابراہیم بن احمد المعبری کوچین کے قاضی تھے۔ وہ اپنے خاندان اور بھتیجے کے ساتھ پٹانی آئے اور وہیں بس گئے۔ ان کی وفات کے بعد شیخ زین الدین مخدوم قاضی مقرر ہوئے۔ زین الدین نے اپنے زمانہ کے علما و فضلا سے عربی ادب، تفسیر و حدیث فقہ اور تصوف کی تعلیم حاصل کی۔ کالی کٹ میں شیخ احمد شہاب الدین بن عثمان الہینی اور قاضی ابوبکر فخر الدین بن القاضی رمضان جالباتی سے فقہ اور اصول کی تعلیم حاصل کی۔ شیخ زین الدین شاید حج کے لیے گئے تھے اور مصر بھی پہنچے، یہاں پانچ سال تک ان کا قیام رہا۔ یہاں شیخ عبدالرحمن الادومی المصری سے حدیث کی تعلیم حاصل کی اور ان سے حدیث کی سند لی۔ ان کے اساتذہ میں شیخ شمس الدین الجوہری، شیخ زکریا انصاری اور شیخ کمال الدین محمد بن شریف کے بھی نام ملتے ہیں۔

شیخ زین الدین نے پٹانی کی قدیم چھوٹی سی مسجد کی جگہ ایک بہت بڑی مسجد ۶۰ x ۹۰ قدم کی تیار کی جو پٹانی کی سب سے بڑی مسجد تصور کی جاتی تھی۔ یہ جامعہ مسجد تھی۔ اس کے اطراف کئی کمرے اور ہال تیار کیے گئے جہاں عربی علوم کی تعلیم ہونے لگی۔ شیخ زین الدین نے ۷۹۲۸ھ / ۱۵۲۲ء کو وفات پائی اور اس مسجد کے احاطے میں مدفون ہوئے۔

انھیں کے زمانے میں مشہور محدث اور فقیہ حافظ ابن حجر مکی ہیتی المتوفی ۸۵۰ھ پٹانی تشریف لائے اور یہاں کئی سال قیام کیا اور طلبہ کو حدیث اور فقہ کی تعلیم دی۔ انھوں نے طلبہ کی آسانی کے لیے تحفہ ابن الوردی، الفیہ ابن مالک اور کانیہ



ابن حاجب کی شرحیں لکھی ہیں۔ ان کی دو کتابیں ہدایہ الاذکیا الی الطریقۃ الاولیاء اور مرشد الطلاب بہت زیادہ مشہور ہوئی ہیں۔ پہلی کتاب علم تصوف پر ہے۔ انھوں نے ۲۴ شعبان / سنہ ۹۱۴ھ / ۱۵۰۸ء کو خواب دیکھا جس میں ایک بزرگ نے انھیں تاکید کی کہ وہ تصوف کی راہ اختیار کریں۔ اس راہ سے وہ اپنی مراد پا سکتے ہیں۔ شیخ زین الدین نے ۱۱۸۸ اشعار میں تصوف کے مسائل کو نظم کیا۔ انھوں نے ایک جگہ لکھا کہ فقر ہر حال میں غنا سے بہتر ہے۔ وہ کہتے ہیں۔

دلیلک ان الفقر خیر من الغنی      وان قلیل المال خیر من الشری  
تمہارے لیے دلیل اس بات کی کہ فقر غنا سے بہتر ہے اور یہ کہ کم مال دا دلالت  
دولت مندی سے اچھا ہے (یہ ہے کہ)

لماؤک عبداً قد عصی اللہ بالغنی      ولم تلق عبداً قد عصی اللہ بالفقر  
تم ایسے بندوں سے ملے ہو گے جنہوں نے غنا کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی  
کی اور ایسے بندوں سے نہیں ملے ہوں گے جنہوں نے فقر کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی  
کی ہو۔

شیخ زین العابدین کے لڑکے عبد العزیز المعبری الپنانی نے مسلک الاتقیاء کے نام  
سے اس کتاب کی شرح کی ہے۔

مرشد الطلاب کئی ابواب پر منقسم ہے۔ اس میں ایمان، نماز، روزہ، زکات،  
حج، ریا، ظلم، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر، صلہ رحمی، شرب المسکر اور توبہ و استغفار  
کا بیان ہے۔ یہ کتاب بھی بہت مشہور و معروف ہوئی۔  
ان کے علاوہ ذکر الموت کے نام سے ایک بہترین رسالہ لکھا ہے۔ اس میں کل بیس  
فصلیں ہیں۔

اس زمانے میں چوں کہ پرتگالیوں کے حملے شروع ہو گئے تھے اس لیے شیخ  
زین الدین نے ملیباریوں کو ان کے ساتھ زوردار جہاد پر درغلا یا اور تخریص اہل الایمان  
علی جہاد عبدة الصلیبان کے نام سے ایک زوردار قصیدہ لکھا ہے جو ۱۱۷۳ بیات پر  
مشتمل ہے۔

اس کا ایک ہی قلمی نسخہ پروفیسر وی۔ محمد پرنسپل فاروق کالج، ذک، کالی کٹ



کے پاس موجود ہے۔ اس میں مختلف طریقوں سے پرتگالیوں کے خلاف جہاد کرنے پر آمادہ کیا ہے۔

اس کے علاوہ شیخ زین الدین نے اور کئی چھوٹے بڑے رسالے لکھے ہیں۔ مضمون کی طوالت کے خوف سے میں ان کو یہاں نظر انداز کرتا ہوں۔

شیخ زین الدین کی اولاد میں بہت سے اہل علم گزرے ہیں جن کی تفصیل طوالت چاہتی ہے۔ اس خاندان کے ایک اور مشہور فرد شیخ احمد زین الدین بن محمد الغزالی المعبر ہیں جنہوں نے پہلے اپنے چچا عبدالغریز المعبری المتوفی ۹۹۴ھ / ۱۵۸۶ء سے حدیث وفقہ اور نحو و صرف کی تعلیم حاصل کی پھر یہ مکہ گئے اور احمد بن حجر المکی الہیثمی، عبدالغریز الزمری اور عبدالرحمن بن زیاد سے مزید تعلیم پائی۔ ان کی کتاب الاجوبۃ البجیۃ عن الاسئله الغریبہ سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ۹۶۶ھ / ۱۵۵۹ء میں مکہ میں تھے۔ انہوں نے کئی کتابیں لکھیں جن میں تحفۃ المجاہدین فی اخبار السیرتنگالین اور فتح البعین بہت زیادہ مشہور ہیں۔ فقہ شافعی پر عربی میں مستند کتاب ہے اور آج تک عربی مدارس میں بطور نصابی کتاب کے پڑھائی جاتی ہے۔ یہ ۲۴ رمضان ۹۸۲ھ / ۱۵۷۵ء کو مکمل ہوئی تھی۔ ان کے علاوہ ان کی ایک مشہور کتاب ارشاد العباد ہے جس میں غصۃ، رشک، حسد، غیبت، تہمت، جھوٹ وغیرہ کی برائیاں اور ان کے نقصانات پیش کیے ہیں۔ یہ کتاب بھی بہت مقبول ثابت ہوئی اور کئی مرتبہ چھاپی اور خوب پڑھی گئی۔

احمد زین الدین نے ۹۹۱ھ / ۱۵۸۳ء کے بعد انتقال کیا اور اپنی والدہ کے گالو چو مبالہ میں کہنی پل (مسجد) کے شمال مشرقی جانب مدفون ہوئے۔

دسویں صدی ہجری کے بعد سے یہاں بہت سے فقہاء اور علما پیدا ہوئے جنہوں نے چھوٹے بڑے مدرسے قائم کیے اور ان کا سلسلہ اب تک جاری ہے۔ جن میں قاضی ابوبکر ابن محی الدین المعروف بقاضی ابوبکر کہنی المتوفی ۱۲۹۱ھ / ۱۸۷۴ء تاہین کئی اہلیاء پیلچیری المتوفی ۱۲۷۰ھ / ۱۸۵۴ء، فضل بن احمد علوی المتوفی ۱۳۰۸ھ / ۱۸۹۱ء، احمد کو یا جالیانی المتوفی ۱۳۴۷ھ / ۱۹۲۸ء، عبدالقادر الفضفیری المتوفی ۱۳۶۳ھ / ۱۹۴۴ء اور احمد الفردوسی المتوفی ۱۳۸۳ھ / ۱۹۶۳ء وغیرہ بہت مشہور ہیں۔ ان کی بہت سی عمدہ تصنیفات ہیں جن کے گننانے کا یہ موقع نہیں ہے۔



انہوں نے جو عربی مدرسے قائم کیے تھے ان میں سے اکثر ابھی تک جاری ہیں۔ وقت کی نزاکت کا خیال رکھتے ہوئے انہوں نے پہلے مدراس یونیورسٹی سے اور پھر کیرالا ریاست کے الگ ہو جانے کے بعد کیرالا اور کالی کٹ یونیورسٹی سے افضل العلما کے امتحانات کے لیے اپنا اپنا الحاق کرا لیا۔ بعض اب تک اپنی پرانی روش پر قائم ہیں۔ اور اپنی اپنی جگہ آزاد تعلیم دینے اور اپنے طلبہ کو عرب ممالک بھیجنے کا انتظام کر رہے ہیں۔ بعض خصوصی مدراس کا ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں۔ جہاں عربی زبان اور علوم اسلامیہ کی عمدہ تعلیم ہوتی ہے۔ ذریعہ تعلیم نیچے کی کلاسوں میں تامل اور اردو پر کی کلاسوں میں عربی ہے۔ منتہی طلبہ عربی زبان میں پوری طاقت لسانی کے ساتھ گفتگو کر سکتے ہیں۔ چند سال پہلے ۱۹۷۷ء میں جمعیتہ اساتذہ کیرالا کی جانب سے صدارت کی دعوت آئی تو میں نے انگریزی میں اپنا خطبہ صدارت لکھنا چاہا۔ مگر جمعیت کے سکریٹری نے مجھے یہ اطلاع دی کہ یہ خطبہ عربی میں ہونا چاہیے کیوں کہ سامعین انگریزی نہیں سمجھیں گے وہ عربی زیادہ بہتر سمجھتے ہیں۔ میں نے عربی خطبہ دیا جو بعد میں موقف اللغت العربیہ فی جنوب الہند کے نام سے ۲۶ صفحوں میں چھپا۔ مجھے یہ دیکھ کر بڑی حیرت ہوئی کہ اساتذہ اور طلبہ کے ساتھ عوام بھی اچھی طرح سے مہری تقریر سمجھ رہے تھے۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ یہاں عربی زبان سے کتنی دلچسپی ہے۔ اب بھی حب کبھی میں کیرالا جاتا ہوں عربی میں ہی خطاب کرتا ہوں۔ عربی کے اعلیٰ تعلیم کے مدرسوں کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

- ۱۔ دارالعلوم دارکاٹر۔ یہ کالی کٹ سے مشرق میں ایک مشہور عربی مدرسہ تھا۔ جس کی حاجی کے محمد کٹی نے ۱۲۸۸ھ / ۱۸۷۱ء میں نئی تشکیل کی۔ کیرالا کے بہت سے قدیم علما اس مدرسہ کے فارغ التحصیل ہیں۔ اس کے لیے بہت سے اذکار ہیں۔ اب یہ مدرسہ افضل العلما کے امتحان کے لیے کالی کٹ یونیورسٹی سے ملحق ہو گیا ہے۔ اس وقت اس کے پرنسپل فضیلۃ الشیخ عبداللہ ملیباری ہیں جو ازہر میں تخصص کی ڈگری لے کر یہاں آئے ہیں۔ ان کی عربی تقریریں سننے کا مجھے اچھا موقع ملا ہے۔
- ۲۔ روضۃ العلوم عربک کالج، فروخ، کالی کٹ۔ یہ کالج مولانا ابوالصباح احمد علی نے ازہر سے فارغ ہو کر آنے کے بعد ۱۳۶۱ھ مطابق ۱۹۴۲ء میں قائم کیا اور افضل العلما



کورس کے لیے مدراس یونیورسٹی سے اس کا الحاق کرایا۔ اس کے لیے مختلف جگہوں سے قابل اساتذہ فراہم کیے جو عربی اور تامل دونوں زبانوں میں پوری علاقائی زبانوں کے ساتھ گفتگو کر سکتے تھے۔ ریاست کی نئی تنظیم کے بعد ۱۹۵۷ء میں کیرالا یونیورسٹی، تروندرم سے اس کا الحاق ہوا اور اب جب کہ ۸ کلومیٹر دور کالی کٹ یونیورسٹی سے ۱۳۸۸ء مطابق ۱۹۶۸ء میں اس کا الحاق ہو گیا ہے، یہاں عربی ادب اور علوم اسلامیہ کی بہت عمدہ تعلیم ہوتی ہے۔

۳۔ مدینۃ العلوم عربک کالج، پٹیکل جمعیۃ العلماء کیرالا کے حامی مولوی ایچ۔سی۔سی عبدالرحمان مرحوم، مولوی ایچ۔سی۔سی حسن، مولوی پی۔پی۔اے کٹی جیسوں کی تائید سے ۱۳۶۶ء مطابق ۱۹۴۶ء میں یہ مدرسہ قائم ہوا۔ افضل العلماء کورس کے لیے اس کا الحاق پہلے مدراس یونیورسٹی سے اور پھر کیرالا یونیورسٹی اور کالی کٹ یونیورسٹی سے ہو گیا ہے۔ یہاں بھی عربی زبان اور علوم اسلامیہ کی بہت ہی اعلیٰ تعلیم ہوتی ہے۔ ۴۔ اسلامیہ کالج، شانتا پورم۔ یہ کالج جماعت اسلامی کا قائم کیا ہوا ہے یہ ۱۳۷۳ء مطابق ۱۹۵۳ء میں قائم ہوا۔ یہاں مذہبی اصلاح کا بڑا زور دیا ہے۔ یہاں کے اساتذہ اصلاحی مقاصد کے لیے پوری قربانی کرنے پر آمادہ ہیں۔ یہاں اردو بھی پڑھائی جاتی ہے تاکہ یہاں کے طلبہ جماعت اسلامی کے لٹریچر کو بخوبی سمجھ سکیں۔ یہاں مجھے ایک مرتبہ اردو میں خطاب کرنے کا موقع ملا۔ یہ حکومت سے کوئی تائید نہیں چاہتے۔ اس لیے کالی کٹ یونیورسٹی سے اس کا الحاق نہیں کرایا۔ اس کے باوجود یہاں تعلیم کا معیار بہت اچھا ہے۔

۵۔ سلم السلام، عربک کالج، اریکوڈ، یہ مدرسہ مالہ پورم ڈسٹرکٹ میں واقع ہے۔ اس کو ندوۃ المجاہدین، کیرالا کے علمائے ۱۳۸۵ء مطابق ۱۹۶۵ء میں قائم کیا۔ یہ بھی پہلے مدراس یونیورسٹی سے ملحق تھا۔ پھر کیرالا یونیورسٹی سے اس کا الحاق ہوا۔ اب ۱۳۹۱ء مطابق ۱۹۷۱ء سے اس کا کالی کٹ یونیورسٹی سے الحاق ہو گیا ہے۔ ندوۃ المجاہدین نے ہر قسم کی بدعات کے خلاف پورے کیرالا میں جہاد شروع کر رکھا ہے۔ یہاں کے اساتذہ اور طلبہ اس تحریک کے پروردگار حامی اور بدعات کو رد کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ یہاں کا تعلیمی معیار بھی بہت اچھا ہے۔



۶۔ ارشاد المسلمین عربی کالج۔ یہ اڑی کوڑ نزد کوڈن گلوڑ میں قائم کیا گیا ہے جہاں اسلام کی پہلی کزنیں مالک بن دینار کے زمانہ میں بھپلی تھیں۔ یہ ارشاد المسلمین سنگم کی جانب سے ۱۳۷۷ھ مطابق ۱۹۵۷ء میں قائم ہوا۔ یہ کسی یونیورسٹی سے ملحق نہیں ہے۔ اس کا اپنا نصاب ہے۔ یہاں الارشاد کے نام سے ایک پریس بھی قائم ہے جہاں طلبہ کو عربی کی اعلیٰ تعلیم دینے کے ساتھ حروف کی ترکیب و ترتیب کی بھی تعلیم دی جاتی ہے۔ الارشاد کے نام سے ایک عربی رسالہ بھی شائع کیا جاتا تھا مگر اب وہ بند ہے۔

۷۔ اسلامک کالج، کٹیڈی۔ یہ ۱۳۷۷ھ مطابق ۱۹۵۷ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کی غرض یہ تھی کہ یہاں کے فارغ طلبہ کوئی آزاد پیشہ اختیار کر کے اسلام اور مسلمانوں کی خدمت انجام دیں۔ اسی لیے اس کالج کے منتظمین نے کسی یونیورسٹی سے بھی اس کا الحاق نہیں کیا۔ مگر یہاں کے طلبہ پرائیوٹ طور پر کالی کٹ یونیورسٹی کے افضل العلما اور ادیب فاضل کے امتحانات میں شریک ہوتے ہیں۔ یہاں کے طلبہ اردو زبان سے بھی واقف ہیں۔ یہاں کی تعلیم کا بھی معیار بہت اونچا ہے۔

۸۔ معونت الاسلام عربک کالج، پٹنانی۔ یہ کالج یہاں کی بڑی مسجد سے ملحق ہے جس کو مشہور شیخ زین الدین مخدوم نے نویں صدی ہجری میں قائم کیا۔ یہاں کے مدرسہ میں عربی زبان و ادب اور علوم اسلامیہ کی گذشتہ تین صدیوں سے تعلیم ہوتی آرہی تھی۔ اب اس کے منتظمین نے ۱۳۹۷ھ مطابق ۱۹۷۷ء میں اس کو ایک کالج کی شکل دی ہے۔ بعض حضرات کی یہ کوشش ہو رہی ہے کہ اس کا کالی کٹ یونیورسٹی سے الحاق ہو جائے مگر دوسرے لوگ حکومت کی امداد و اعانت سے متفق نہیں ہیں۔ اس مدرسہ کی بے شمار خدمات ہیں۔ یہاں بہت سی عربی اور تامل مخطوطات ہیں جن سے تحقیقی طلبہ فائدہ اٹھا رہے ہیں۔

۹۔ اسلامیہ کالج، چین منگلور۔ یہ کالی کٹ دسٹرکٹ میں ہے یہ ایک مدرسہ تھا جس کو ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۶۱ء میں ترقی دے کر کالج کی شکل دی گئی۔

۱۰۔ جامعہ نور یہ عربیہ، شان تاپورم، اس کو حیدر آباد کے پیر نوری شاہ کے مریدین نے ۱۳۸۱ھ مطابق ۱۹۶۲ء میں قائم کیا۔ اس کا مقصد یہ تھا کہ عربی علوم و ادب کے



ساتھ عصری علوم کو بھی عربی کے ذریعہ پڑھایا جائے مگر ظاہر ہے کہ اس کے لیے قابل اساتذہ فراہم نہ ہو سکے۔ یہاں عربی ادب، تفسیر و حدیث و فقہ و تاریخ و علم تصوف کے وہی منضامین پڑھائے جا رہے ہیں جو دوسرے مدرسوں میں رائج ہیں۔ یہ بھی کسی یونیورسٹی سے متعلق نہیں ہے۔

۱۱۔ انصار عربک کالج، ڈولوتور۔ یہ مالہ پورم ڈسٹرکٹ میں ہے اور ۱۳۸۴ھ مطابق ۱۹۶۴ء میں قائم ہوا۔ چھ سال بعد ۱۳۹۰ھ مطابق ۱۹۷۰ء میں افضل العلماء کورس کے لیے کالی کٹ یونیورسٹی سے اس کا الحاق ہوا۔ مجھے گزشتہ ستمبر میں کمیشن کے ایک ممبر کی حیثیت سے اس کے معائنہ کا اتفاق ہوا۔ اساتذہ پر جوش ہیں۔ امید ہے کہ یہ بہت جلد ترقی کے منازل طے کرے گا۔

۱۲۔ جامعہ ندویہ۔ اس سے مراد ندوۃ العلماء نہیں ہے بلکہ ندوۃ المجاہدین کا قائم کیا ہوا ادارہ ہے۔ یہ ادارہ ۱۳۸۴ھ مطابق ۱۹۶۴ء میں قائم ہوا تھا اس کا یونیورسٹی سے اب تک الحاق نہیں ہو سکا ہے۔

۱۳۔ انوار الاسلام عربک کالج، کننی گیل۔ یہ اریکوڈ کے قریب ہے جہاں مدت سے مدرسہ سلم السلام واقع ہے یہ ۱۳۸۴ھ مطابق ۱۹۶۴ء میں قائم ہوا تھا۔ چار سال بعد ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹۶۸ء میں کالی کٹ یونیورسٹی سے اس کا الحاق ہوا۔ یہ بھی ترقی کے منازل طے کر رہا ہے۔

۱۴۔ انوار الاسلام دہلی کالج، مونگم۔ یہ ملپرم ڈسٹرکٹ میں واقع ہے۔ یہاں لڑکیاں عربی زبان و ادب پڑھ رہی ہیں اور اسٹرنس، افضل العلماء پرائمری اور افضل العلماء فائنل کے لیے پانچ سال گزارتی ہیں۔ یہ ۱۳۸۸ھ مطابق ۱۹۶۸ء میں قائم ہوا تھا۔ تین سال بعد ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء میں کالی کٹ یونیورسٹی سے اس کا الحاق ہوا۔ یوں تو لڑکیاں روضۃ العلوم، مدنیۃ العلوم اور سلم الاسلام جیسے مدارس میں لڑکوں کے ساتھ شریک ہو کر عربی کی اعلیٰ تعلیم حاصل کر رہی ہیں، مگر انوار الاسلام خاص کر لڑکیوں کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ اساتذہ میں مرد اور عورتیں دونوں شامل ہیں۔ کمیشن کے ایک ممبر کی حیثیت سے اس کے معائنہ کا بھی موقع ملا۔ عربی میں سوالات پر چھ تو کئی لڑکیوں نے تشفی بخش جواب دیا۔ افسوس ہے کہ ہمارے علما اس مسئلہ کی طرف کوئی توجہ نہیں دے



رہے ہیں۔ اگر علما مخلوط تعلیم کے قابل نہ ہوں تو لڑکیوں کے لیے خاص تعلیمی ادارے تو قائم کر سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے کیرالا کو اردو دوسری ریاستوں پر پوری فوقیت حاصل ہے۔

۱۵۔ مجاہدین عربک کالج۔ یہ پارلی، پالگھاٹ میں قائم ہے۔ یہ ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء میں قائم ہوا تھا۔ اس کالج کا کالی کٹ یونیورسٹی سے الحاق نہیں ہو سکا ہے۔ مگر یہاں کے طلبہ افضل العلماء کے امتحانوں میں شریک ہوتے ہیں اور پاس کرتے ہیں۔

۱۶۔ کے۔ ایم۔ مولوی میموریل عربک کالج، تروورنگاڈی۔ یہ کالج ۱۳۹۱ھ مطابق ۱۹۷۱ء میں قائم ہوا تھا۔ کالی کٹ یونیورسٹی سے اس کا اب تک الحاق نہیں ہو سکا۔ مگر یہاں کے طلبہ بھی عربی ادب اور علوم اسلامیہ میں وہی کمال حاصل کرتے ہیں جیسا کہ دوسرے مدارس میں پایا جاتا ہے۔ یہ طلبہ پراکٹ طور پر افضل العلماء کے امتحانات میں شریک ہوتے ہیں۔

اس کے علاوہ پورے کیرالا میں بہت سے چھوٹے بڑے عربی مدارس ہیں جن کی تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

یہاں آنے کے بعد انگریزوں نے عربی اور فارسی کو کلاسیکل زبانیں قرار دے کر انگریزی کو ذریعہ تعلیم قرار دے دیا تھا۔ اس بنا پر عربی انگریزی کے ذریعہ پڑھائی جاتی تھی۔ آج تک مدراس یونیورسٹی اور کیرالا یونیورسٹی میں انگریزی میں پرچہ مرتب ہوتے ہیں۔ البتہ مدراس یونیورسٹی میں افضل العلماء کے پرچہ انگریزی کے بجائے عربی میں مرتب ہوتے ہیں۔ طلبہ کو لازمی طریقہ پر عربی ہی میں جواب دینا ہوتا ہے۔ شمالی ہند میں یہ پرچہ اردو میں مرتب کیے جاتے ہیں۔ کالی کٹ پہلی یونیورسٹی ہے جس نے ایم۔ اے۔ کے امتحانات عربی میں لازمی کر دیے۔ ذریعہ تعلیم عربی ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے ورٹینگ پروفیسر کی حیثیت سے عربی میں لکچر دیے ہیں۔ میں نے بھی جدید عربی ادب و شعرا پر عربی ہی میں لکچر دیے تھے۔ اس کی وجہ سے عربی زبان و ادب کی یہاں جو ترقی ہوئی ہے وہ کسی اور جگہ نہیں پائی جاتی۔

آخر میں ایک ضروری بات یہ پیش کرنی ہے کہ کیرالا میں فقہ و حدیث و تصوف اور موالید و مرثیے وغیرہ پر مشتمل بہت سے رسالے پائے جاتے ہیں۔ مگر کسی نے ملیالم میں قرآن مجید کا ترجمہ کرنے کی ہمت نہیں کی۔ خود یہاں کے علما اس کے سخت



مخالف تھے۔ یہ سمجھا جاتا تھا کہ خدا کے کلام کا ٹھیک ٹھیک ترجمہ نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی ترجمہ کرنے پر آمادہ ہوتا تو اس کو خطا کا رتھ تصور کیا جاتا تھا۔ مائین کٹی ایلینا المتو فی ۱۲۷۰/۱۸۵۴ء پہلے شخص ہیں جنہوں نے ملیالم میں قرآن مجید کا ترجمہ آٹھ جلدوں میں کیا۔ اس کی تقریباً دس کاپیاں تیار کیں اور اپنے خاص خاص دوستوں کو تحفہ دے دیں۔ اور جب ایک دن ان کے اندر یہ احساس ہوا کہ انہوں نے ترجمہ کر کے ایک گناہ کا کام کیا ہے تو اپنا نسخہ لے جا کر پانی میں ڈبو دیا مگر اس کی ایک کاپی جو ان کے بعض دوستوں کے پاس رہ گئی تھی بچ گئی اور وہ نیلچیری کے پییم خانہ میں پائی جاتی ہے۔

جب اور جگہ کے علما نے اس کے جواز کا فتوہ دے دیا تو قرآن مجید کے ترجمہ اور تشریح کی کوشش ہوئی۔ اس میں سی دین ماحمد مولوی بھی ہیں جو باتیات الصالحات عربی کالج، دلیور کے پڑھے ہوئے ہیں اور کالی کٹ میں رہتے ہیں وہ ۱۳۲۳ھ/۱۹۰۵ء میں چور میں پیدا ہوئے۔ گھر میں ابتدائی تعلیم حاصل کرنے کے بعد جالیہ عربک کالج، پر مہور، مدراس اور مدرسہ باتیات الصالحات میں عربی کی اعلیٰ تعلیم حاصل کی۔ انہوں نے ۱۳۵۰ھ مطابق ۱۹۳۱ء میں مدراس یونیورسٹی سے افضل العلماء کا امتحان پاس کیا۔ انہوں نے ۱۹۴۴ء تک مالم پور کے ٹریننگ اسکول میں عربی کی تعلیم دی۔ اس کے بعد تجارت کا پیشہ اختیار کیا۔ ساتھ ساتھ اسلام اور مسلمانوں کی علمی اور مذہبی خدمات بھی انجام دیں۔ انہوں نے قرآن مجید اور صحیح بخاری کا مکمل ترجمہ پیش کیا۔ ان کے بعض خیالات سے پُرانے طرز کے علما کو اتفاق نہیں ہے مگر جدید تعلیم یافتہ ان کے خیالات سے متفق ہیں۔ انہوں نے اسلام کے متعلق ملیالم میں اسلام اور دسمگھرا پدتم کے نام سے ایک بہت ہی مفید کتاب لکھی تھی جس کا انگریزی ترجمہ

RELIGION

OF ISLAM, A COMPREHENSIVE STUDY کے نام سے کالی کٹ سے شائع ہوا

ہے۔ اُن جیسے اور بہت سے حضرات اسلام کی تعلیمات پر کام کرتے رہے ہیں۔ جس سے پوری امید ہے کہ اسلام کا بول بالا ہوگا اور سب ریاستوں کی بہ نسبت کیرالا میں اسلام اور مسلمانوں کو پوری قوت حاصل ہوگی۔



محمد صابر خاں

## بنگال میں اسلام ایک ہمہ جہتی مطالعہ

قبل اس کے کہ بنگال میں اسلام کی آمد اور اس کی اشاعت پر روشنی ڈالی جائے اور یہ بتایا جائے کہ اس سے مقامی طور پر یہاں کی مذہبی سماجی اور ثقافتی زندگی کس حد تک متاثر ہوئی اس کی تاریخ کا مختصر جائزہ لینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مسلمانوں نے بنگال پر فوجی حملہ ۱۲۰۱ھ میں کیا تھا اور اس کے خود مختار نوابوں کی حکومت ۱۷۶۵ء میں ختم ہو گئی، اور اسی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا سیاسی اقتدار بھی ختم ہو گیا۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مقالے کو ۱۷۶۵ء تک ہی محدود رکھا جائے۔ پھر بھی یہ ساڑھے پانچ سو سال کی تاریخ کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔

جغرافیائی لحاظ سے زمانہ وسطیٰ میں بنگال کی سرحدیں بدلتی رہی ہیں، عام طور سے کہا جاسکتا ہے کہ اس میں وہ سب مقامات شامل تھے جو آج مغربی بنگال اور بنگلہ دیش کہلاتے ہیں۔ اس میں اکثر موجودہ بہار، آسام اور اڑیسہ کے بعض حصے بھی شامل رہے ہیں۔

### سیاسی تاریخ:

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے اختیار الدین محمد بن بختیار خلجی نے ۱۲۰۱ء میں سب سے پہلے سینا خاندان کے دارالسلطنت ندیا کو فتح کیا جس پر بہار، جالکھمن سینا کی حکومت تھی۔ اس کے بعد اختیار الدین نے بنگال کے دوسرے علاقوں کو اور اڑیسہ کے جاج نگر کو بھی فتح کر لیا تھا۔ وہ دہلی کے سلطان معز الدین بن سام کے صوبہ دار کی



حیثیت سے بنگال پر حکومت کرتے رہے۔ ۱۲۶۶ء میں ان کے انتقال کے بعد دوسرے امیروں نے بنگال پر حکومت کی، کبھی وہ دہلی کے سلطان کے اقتدارِ اعلا کو تسلیم کرتے تھے اور کبھی آزاد و خود مختار تھے۔ سلطان التتمش کو بنگال پر اپنا تسلط قائم کرنے کے لیے فوج بھیجی پڑی، سلطان بلبن کے زمانے میں طغرل خان نے بنگال میں علم بغاوت بلند کیا۔ بلبن نے ۱۲۸۲ء میں ایک لڑائی میں اسے شکست دے کر بنگال پر قبضہ کر لیا (۳) اور اپنے بیٹے بغرا خان کو اس کا حاکم مقرر کر دیا۔ اس کا دار السلطنت لکھنوتی موجودہ گور کے قریب تھا۔ بلبن خاندان کے افراد نے بنگال پر ۱۲۸۶ء سے ۱۳۲۸ء تک حکومت کی، سلطان غیاث الدین تغلق نے بنگال کی مسلسل بغاوت سے تنگ آ کر اس پر حملہ کیا اور اسے فتح کر کے تین حصوں میں تقسیم کر دیا۔ جن کے مرکز لکھنوتی، سنارگانو اور سست گانو میں قائم ہوئے (۴)۔ اسی زمانے میں مسلمانوں نے مشرقی بنگال کے مبین سنگھ اور آسام کے ضلع سلہٹ کو فتح کر کے بنگال میں شامل کر لیا تھا۔ ۱۳۳۸ء سے ۱۳۵۲ء تک کے تاریخی مآخذ کی بے حد کمی ہے اور اس دور کی تاریخی بنگال کے لیے صرف سکوں پر بھروسہ کرنا پڑتا ہے (۵)۔ اسی وجہ سے بعض تاریخی واقعات پردہ خفا میں ہیں اور تاریخی تسلسل میں بعض ایسے خلا ہیں جو فی الحال پُر نہیں ہو سکتے۔ سلطان محمد بن تغلق ہندوستان کے مختلف حصوں خصوصاً ملتان میں ہونے والی بغاوتوں کو فرو کرنے میں مصروف تھے اس لیے وہ بنگال کی طرف خاص توجہ نہ دے سکے۔ نتیجہ کے طور پر نخر الدین مبارک شاہ نے سنارگانو میں اور علاؤ الدین علی شاہ نے لکھنوتی میں اپنی آزادی کا اعلان کر دیا۔

دو سو سال تک یعنی ۱۳۳۸ء سے ۱۵۳۸ء تک بنگال بالکل آزاد و خود مختار رہا۔ اس عرصے میں یہاں دو نہایت مشہور خاندانوں نے حکومت کی۔ الیاس شاہی خاندان ۱۳۳۲ء سے ۱۴۱۴ء تک اور حسین شاہی خاندان ۱۴۹۳ء سے ۱۵۳۸ء تک (۶)۔ اس دوران میں ایک ہندو راجا گنیش اور اس کے بیٹے جادو باجیت مل جس نے اسلام قبول کر کے سلطان جلال الدین کا لقب اختیار کیا تھا، نے مختصر مدت کے لیے حکومت کی۔ اس کے بعد ایک حبشی النسل خاندان کی حکومت بھی بنگال میں کچھ عرصہ کے لیے قائم رہی۔ الیاس شاہی اور حسین شاہی خاندانوں کی حکومت بنگال کے زمانہ وسطی



کی تاریخ کا ایک اہم حصہ ہے۔ علاء الدین حسین شاہ کے زمانے میں کامروپ سہارن اور پٹرا کو مسلمانوں نے فتح کر لیا تھا۔ اس زمانے میں بنگال نے علمی، تعلیمی، ادبی، سماجی اور ثقافتی ہر لحاظ سے بہت ترقی کی۔

بنگال میں شیر شاہ اور دوسرے افغان سلطانوں نے ۱۵۳۸ء سے ۱۵۷۵ء تک حکومت کی، اس دوران میں بہار، آسام اور اڑیسہ کے بعض علاقوں کو مسلمانوں نے فتح کر لیا تھا۔

بنگال میں اسلام کی سیاسی تاریخ کی ایک خاص خصوصیت یہ ہے کہ یہاں کے حکمران صوبہ دار جو دہلی سے بھیجے جاتے تھے دہلی کے اقتدار کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہ تھے۔ وہ اکثر آزاد و خود مختار رہنا چاہتے تھے۔ یہاں دہلی کے خلاف اتنی بغاوتیں ہوئی ہیں کہ اس کا نام ”بلغاک پور“ یعنی ”باغیوں کا ملک“ رکھا گیا تھا۔ اس کے بہت سے اسباب موجود تھے جن میں چند کا ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔

بنگال کے جغرافیائی اور طبیعی حالات اس کی آزادی کے حق میں تھے اور وہ باغیوں کو اپنے دفاع میں مدد دیتے تھے، یہاں سال میں چار پانچ مہینے بارش ہوتی ہے جس سے سیلاب آجاتا ہے، اس کے علاوہ اس کی بہت سی ندیاں بھی ابل پڑتی ہیں اور اکثر بیشتر زمینیں خصوصاً وسطی اور جنوبی بنگال میں دلدل کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ دہلی کی فوج کے پیادہ سپاہی آسانی سے نقل و حرکت نہیں کر سکتے تھے، ایک اہم سبب ان بغاوتوں کا یہ بھی تھا کہ بنگال دہلی سے بہت دور واقع ہوا تھا اور یہاں اس کے حکمرانوں کی کامیابی بڑی مشکل تھی۔

مغلوں کے دور حکومت میں بنگال کی بغاوت کو سختی سے فرو کیا گیا اور ۱۵۷۲ء سے لے کر ۱۵۸۵ء تک بنگال مغل سلطنت کا ایک حصہ بن گیا جو صوبہ بنگالہ کہلاتا تھا۔ اکبر اعظم نے بنگال کے مختلف حصوں کو ملا کر ایک بڑا صوبہ بنا دیا اور اس میں بہت اہم اور مفید اصلاحات نافذ کیں جن کی وجہ سے بنگال میں عرصہ دراز تک امن و امان قائم رہا۔ بہت سے نامور مغل صوبہ داروں نے اس پر کامیابی سے حکومت کی۔ مان سنگھ اور میر جملہ جیسے جنرل بھی بنگال کے حاکم رہ چکے تھے۔

۱۵۸۵ء میں اورنگ زیب کی وفات کے بعد مغلوں کی حکومت ہندوستان میں کمزور



ہو گئی۔ اس لیے بنگال میں ایک بار پھر نوابوں کی آزاد و خود مختار حکومت قائم ہوئی <sup>(۱۱۵)</sup> ان میں مرشد علی خاں <sup>(۱۱۶)</sup> بنگال کے حاکم مقرر ہوئے، یہ اودان کے بعد دوسرے نواب علی وردی خاں اپنی غیر معمولی انتظامی صلاحیتوں کی وجہ سے بہت کامیاب ہوئے <sup>(۱۱۷)</sup> ان کے عہد میں نواب سراج الدولہ نے پلاسی کی جنگ میں شکست کھائی اور قتل کر دیے گئے۔ اس کے چند سال بعد ۱۷۵۷ء میں بنگال میں مسلمانوں کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا۔

## اسلام کی اشاعت:

اس تاریخی پس منظر کے بعد سوال یہ ہے کہ بنگال میں اسلام کی اشاعت کیسے ہوئی اور اس میں مسلمانوں کی آبادی کا کس طرح اضافہ ہوا۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عرب سپاہیان و تاجران جنوبی ہند کے ساحلی علاقوں کی طرح بنگال کے ساحلوں پر بھی خصوصاً چٹگام میں، زمانہ قدیم سے آتے رہے ہیں، جس کا ثبوت چٹگام کی مقامی زبان میں عربی الفاظ کی کثرت ہے۔ پہاڑ پور ضلع راج شاہی میں خلیفہ ہارون الرشید کے عہد کا ایک سکہ دستیاب ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام اور بنگال کا تعلق دوسری صدی ہجری ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ چوں کہ بنگال اسلامی مراکز سے بہت دور تھا اس لیے اس پر فوجی حملہ چھٹی صدی ہجری کے اختتام سے قبل نہ ہو سکا۔ انگریز مورخین رنیر لے، بیور لے اور ہنٹرنے لکھا ہے کہ بنگال کے مسلمان پست ذات کے ہندوؤں کی اولاد ہیں اور یہاں اسلام تلوار کے زور سے پھیلا یا گیا ہے۔ لیکن دونوں باتیں غلط ہیں، اس دعوے کے ثبوت میں مندرجہ ذیل دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ مغلوں سے قبل اور ان کے بعد بھی اعلیٰ تعلیم یافتہ اور مہذب صوبہ دار اور سپہ سالار دہلی سے بنگال آتے رہے ہیں۔ ان میں سے بیشتر شاہی خاندانوں سے تعلق رکھتے تھے اور جنہاں ایسے تھے جو سلطان کے نداء تھے۔ جو یقیناً غیر ملکی مسلمان تھے ان میں بہت سے کاتب تھے اور انتظام مملکت کے اعلیٰ عہدوں پر فائز تھے جو برابر کبھی ختم نہ ہونے والے سلسلے کی طرح بنگال میں بھیجے جاتے تھے۔ ان کی آمد سے ایک خاص اور اعلیٰ طبقہ مسلمانوں کا بنگال میں پیدا ہو گیا تھا۔ یہ طبقہ وسیع ہوتا رہا اور بنگال کے مختلف حصوں میں پھیلتا رہا۔ دار السلطنت دہلی اور شمالی ہند کے دوسرے علاقوں سے بہت



سے مسلمان علما اور صوفیہ یہاں آکر سکونت اختیار کرنے لگے۔ تیرھویں صدی عیسوی کے وسط میں جب مغل اور تاتاریوں نے ایران کو تباہ و برباد کیا تو وہاں سے بھی بہت سے مسلمانوں نے بنگال کی طرف ہجرت کی۔<sup>(۱۶)</sup>

مغلوں کے دورِ حکومت میں جب بنگال میں امن و امان قائم ہو گیا تو بہت سے علماء، اطباء، دست کار، اور تاجر ایران سے ہندوستان کے مختلف حصوں خصوصاً بنگال میں آکر آباد ہو گئے۔ بندرعباس اور بصرہ سے ہرگلی تک کا سفر بہت آسانی سے جہاز کے ذریعہ طے ہوتا تھا۔<sup>(۱۷)</sup> صفوی خاندان کے زوال کے بعد جب ایران کی معاشی حالت خراب ہو گئی تو وہاں سے اور زیادہ لوگ امن اور روزگار کی تلاش میں دوسری جگہوں کے علاوہ بنگال بھی آئے اور یہاں بس گئے۔ اس ہجرت کی رفتار سترھویں صدی عیسوی کے آخر میں اور بھی تیز ہو گئی تھی۔

بنگال میں اسلام کی اشاعت کا ایک اہم سبب مقامی لوگوں کا اسلام کو قبول کرنا ہے۔ پہلے نیچی ذات کے ہندو اور قبائلی لوگوں نے اسلام قبول کیا اس کے بعد بعض علائقہ کے ہندو بھی مشرف بہ اسلام ہوئے۔ مثلاً کامروپ کے کچھ جرہمہن اور کھلنا کے ہیرالی جرہمہن وغیرہ۔<sup>(۱۸)</sup> اس کی وجہ یہ تھی کہ ہندو سماج میں ذات پات کے فرق میں بڑی سختی تھی، اور نیچی ذات کے ہندوؤں پر اونچی ذات کے ہندو خصوصاً جرہمنوں نے ہر طرح کا ظلم روا رکھا تھا۔ وہ ان کے ساتھ برا سلوک کرتے تھے، اس لیے اگر انھوں نے اسلام قبول کیا تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ بنگال میں بدھ مت کے پیروکار کافی موجود تھے اور ان کے تعلقات ہندوؤں سے اچھے نہ تھے۔ ان کو ہندو بننے پر مجبور کیا جاتا تھا۔<sup>(۱۹)</sup> اس صورت حال سے بنگال میں اسلام کی اشاعت کو کافی مدد ملی، اور بدھ مذہب کے بہت سے ماننے والوں نے بھی اسلام قبول کر لیا۔ اس طرح یہاں مسلمانوں کی تعداد بڑھتی گئی۔

مندرجہ بالا اسباب کے علاوہ وہ صوبہ دار، سپہ سالار اور تاجر جو غیر ملکی مسلمان تھے جب شمالی ہند اور ایران سے آکر بنگال میں بس گئے تو انھوں نے یہاں شادیاں کر لیں اور یہیں کے ہو رہے۔<sup>(۲۰)</sup> ان کی اولاد کو مسلم کہلائی، ان کی تعداد بھی آہستہ آہستہ بڑھتی گئی۔



جس طرح یہ صحیح ہے کہ ہندستان میں اسلام تلوار کے زور سے نہیں پھیلا اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ بنگال میں بھی یہ طاقت کے زور سے نہیں پھیلا یا گیا۔ یہاں پر اسلام کی اشاعت کے بہت سے اہم اسباب موجود ہیں، ان میں سے بعض بنگال اور ہندستان کے دوسرے علاقوں کے لیے مشترک ہیں۔ شمالی ہندستان کی طرح بنگال میں بھی اسلام کی اشاعت میں صوفیائے کرام نے بہت اہم خدمات انجام دی ہیں۔ اسلام کے چاروں بڑے سلسلوں، چشتیہ، قادریہ، سہروردیہ اور نقشبندیہ سے متعلق صوفیائے بنگال میں آئے ہیں<sup>(۲۱)</sup> اور انھوں نے یہاں اسلام کی اشاعت کی ہے۔ صوفیوں کے خلوص، رواداری، اور انسانیت دوستی نے ہندوؤں پر بہت اثر کیا۔ اس کا ثبوت موجود ہے کہ شاہ سلطان رومی نام کے ایک صوفی ضلع ممین سنگھ میں ۱۵۳۰ء میں آئے تھے اور وہاں انھوں نے اسلام کی اشاعت کی تھی۔ مدن پور گانڈ میں اب بھی ان کا مزار مرجع خلافت ہے۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ شاہ بانیرہ بدبسطامی جن کا انتقال ۱۵۸۷ء میں ہوا تھا بنگال میں تبلیغ اسلام کے لیے پہنچے تھے۔ کہا جاتا ہے کہ راجا لکشمی سینا کے زمانے ہی میں شیخ جلال الدین تبریزی بنگال آئے تھے۔ راجا منڈکور نے ان کے لیے ایک مسجد بنائی اور اس کے اخراجات کے لیے زمین وقف کر دی۔ یہ بات مشہور ہے کہ صوفی شاہ جلال نے سلہٹ میں اسلام کی اشاعت کی اور ایک دوسرے صوفی شاہ جلال نے گور اور پنڈوہ میں بہت سے لوگوں کو مشرف بہ اسلام کیا۔ مشہور صوفی نور قطب عالم پنڈوہ کے سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کے ہم عصر تھے۔ ضلع مدنا پور میں قادریہ اور سہروردیہ سلسلہ کے صوفیوں کا اثر کافی ہے۔ گانڈ کا تدار وار رنگ پور میں شاہ اسماعیل غازی نے اسلام کا نور پھیلا یا۔ کہا جاتا ہے کہ بنگال میں مختلف سلسلوں کے تین سو ساٹھ صوفی آئے ہیں اور انھوں نے اسلام کی اشاعت کی ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ ان صوفیوں کی کوششیں اشاعت اسلام میں مغربی بنگال میں بہت کامیاب ہوئیں<sup>(۲۲)</sup> اور ان کے اثر سے اسلام دیہات میں زیادہ پھیلا جب کہ شمالی ہندستان میں اسلام کی اشاعت شہروں میں زیادہ ہوئی۔ بنگال میں اسلام کی ایک خاص خصوصیت یہ ہے کہ مسلمان اب بھی شہروں سے زیادہ گانڈ میں پائے جاتے ہیں۔<sup>(۲۳)</sup>



بنگال میں افغان مسلمانوں کی تعداد میں شیر شاہ کے زمانے سے اضافہ ہوتا رہا۔ اکبر نے افغانوں کو شکست دے کر منتشر کر دیا تھا اور وہ مہاجر بن کر یہاں پناہ لینے پر مجبور ہوئے۔ لہذا ان افغان پناہ گزینوں کی وجہ سے بھی بنگال میں مسلمانوں کی آبادی میں کافی اضافہ ہوا۔

بنگال کی آبادی کے بارے میں جو اعداد و شمار ہم تک پہنچے ہیں ان سے ثابت کیا جاسکتا ہے کہ ۱۸۸۱ء تک جب مسلمانوں کا سیاسی اقتدار بالکل ختم ہو چکا تھا، مسلمان سارے بنگال میں اقلیت میں تھے۔ ۱۸۹۱ء سے ان کی تعداد بڑھتی گئی اور ۱۹۴۱ء میں تقسیم ہند کے وقت وہ سارے بنگال میں ۶۰ فی صدی سے زیادہ نہ تھے لیکن مشرقی بنگال میں ان کی تعداد زیادہ تھی۔

بنگال کے مسلمان حکمرانوں اور ان کے امیروں اور درباریوں نے مسجدیں تعمیر کیں، مدرسے بنوائے، اسلامی جذبے کو فروغ دیا، عالموں اور صوفیوں کی سرپرستی کی، ادیبوں اور شاعروں کی مدد کی اور یہاں اسلامی تعلیم رائج کی۔ ان کے امیروں اور دوسرے سرکاری کارکنوں نے بھی ان لوگوں کی سرپرستی کی اور ان کے کاموں کو سہارا دیا۔ انھوں نے اور بہت سے رنہ عام کے کام کیے، ان کاموں کی وجہ سے بھی بنگال میں اسلام کی اشاعت ہوئی اور اسلامی تہذیب و تمدن کو بھی کافی فروغ ہوا۔

## بنگال اور دنیائے اسلام:

بنگال کی اسلامی تہذیب کا تعلق اگر ایک طرف اسلامی ہند کی تہذیب سے تھا تو دوسری طرف اسلامی دنیا سے بھی یہ بے تعلق نہیں تھی۔ اندلس کی طرح اگرچہ سیاسی اعتبار سے بنگال کے حکمران ایک حد تک اور عرصہ دراز تک آزاد و خود مختار رہے پھر بھی ہندوستان کے علمی، تعلیمی، دینی اور ثقافتی مراکز سے ان کا تعلق ہمیشہ رہا۔ حسین شاہی خاندان کی تہذیب کا تعلق جون پور، دہلی اور گجرات سے تھا۔ اس کے بعد مغلوں کے زمانے میں جب بنگال ان کا ایک صوبہ بن گیا، تو یہ تعلق اور بھی گہرا ہو گیا۔ لوگوں کے ساتھ ساتھ خیالات کا تبادلہ بھی مسلسل جاری رہا۔ مزید یہ کہ بنگال اسلامی دنیا کے بھی زیر اثر رہا۔ اسلامی دنیا کے مختلف ممالک سے صوفیائے کرام



کے بنگال میں ورود کا حال ادھر لکھا گیا ہے۔ تیسرے صدی عیسوی کے وسط میں مغلوں نے جب ایران کو تباہ و برباد کیا تو بہت سے لوگوں نے ایران سے بنگال کی طرف ہجرت کی، اور ان کے ذریعہ بنگال کا تعلق ایران سے قائم رہا۔ دنیا کے مسلمانوں سے تعلق بنگالی مسلمانوں کے حج بیت اللہ کی وجہ سے بھی قائم رہا، جس کا انتظام ہر سال بنگال کے مسلمان حکمرانوں کی طرف سے ہوتا تھا۔ بنگالی عازمین حج مکہ مدینے میں دنیا کے اسلام کے مسلمانوں سے رابطہ قائم کرتے تھے۔ خصوصاً مکہ اور مدینے سے ان مسلمان حکمرانوں کے تعلقات بہت قریبی رہے ہیں۔ سلطان غیاث الدین اعظم شاہ اور سلطان جلال الدین محمد شاہ نے مکہ اور مدینے میں مدرسے بنوائے،<sup>(۳۱)</sup> سر اے کی تعمیر کی اور چٹان کاٹ کر نہر جاری کی۔ اس کا ثبوت موجود ہے کہ سیاسی سطح پر بنگال، چین اور خراسان کے درمیان سفیروں کا تبادلہ ہوتا تھا<sup>(۳۲)</sup> یہ عام طور سے معلوم ہے کہ بنگال اور ایران کا علمی و ادبی تعلق بہت گہرا تھا۔ بنگال کے مشہور سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کی خط و کتابت ایران کے مشہور صوفی شاعر حافظ شیرازی سے تھی۔ شاہ مند کو رنے ان کو بنگال آنے کی دعوت دی تھی جسے انھوں نے قبول کر لیا تھا۔ بعض وجوہ سے وہ نہ آ سکے۔ لیکن ایک مریض غزل لکھ کر انھیں بھیج دی جس کا ایک شعر بہت مشہور ہے۔

شکر شکون شکرند ہمہ طوطیانِ ہند  
نریں تندِ پارسی کہ بہ بنگالہ می رود<sup>(۳۳)</sup>

## ہندو مسلم اتحاد:

بنگال میں اسلام کی اشاعت سے نہ صرف ایک نیا مذہب یہاں آیا بلکہ یہاں ایک سماجی شعور بھی پیدا ہوا جو عالم گیر اخوت اور مساوات کا درس دیتا تھا۔ شروع شروع میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں سماجی دوری رہی لیکن عرصہ دراز تک مسلمانوں کے ساتھ رہنے کے بعد جب ہندوؤں نے دیکھا کہ مسلمان بنگال میں مستقل سکونت اختیار کرنے کے لیے آئے ہیں تو یہ دوری قربت اور دشمنی دوستی میں تبدیل ہو گئی، اور اختلاف باہمی سے آپس کے فاصلے کم ہو گئے۔ چودھویں صدی عیسوی کے وسط میں



(۳۳۳) سلطان الیاس شاہی کے زمانے سے ہندو اور مسلمان ایک دوسرے سے قریب ہونے لگے۔ ہندو زمین دار سلطان کے ندما اور رزقا میں شامل ہونے لگے۔ (۳۳۴) اور ہندو وزیر اسپہ سالار اور دوسرے کارکن مسلمانوں کے شانہ بشانہ سرکاری ملازمت کرنے لگے۔ اس طرح اگر مسلمانوں نے ہندوؤں کے مذہبی خیالات، ان کی سماجی، معاشرتی اور تہذیبی زندگی پر اثر ڈالا تو مسلمان بھی ہندوؤں کے اثر سے نہ بچ سکے۔ اجتماعیت کا ایک بنیادی اصول یہ ہے کہ جب دو مختلف قومیں عرصہ دراز تک ایک ہی ملک میں سکونت کرنے پر مجبور ہوتی ہیں تو دونوں ایک دوسرے سے متاثر بھی ہوتی ہیں، اگرچہ ان میں بہت سے بنیادی اختلافات ہی کیوں نہ ہوں۔ اس سلسلے میں پہلے اس کی نشاندہی کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کا کیا اثر ہندوؤں کے مذہبی خیالات ان کی معاشرتی اور ثقافتی زندگی پر پڑا۔

### مذہبی خیالات پر اثر:

ہندوستان کے دوسرے علاقوں کی طرح بنگال میں بھی اسلام یہاں کی مذہبی زندگی پر کافی اثر انداز ہوا۔ ہندوؤں اور پڑوسیوں کی مذہبی اجارہ داری پر اسلام کی تعلیم نے کاری ضرب لگائی (۳۳۵) اسلام کی تعلیم میں ذات باری تعالیٰ کی وحدانیت سب سے زیادہ اہم ہے۔ اس کا اثر یہ پڑا کہ ہندو بھی بہت سارے دیوی دیوتاؤں کی پرستش کی جگہ واحد خدا کی عبادت کا درس دینے لگے۔ اسلام نے بتوں کی پرستش کی سخت مخالفت کی تھی۔ شمالی ہندوستان میں بھی اس کے خلاف کئی تحریکیں چلیں اور گرو مانک سکھ مذہب کے بانی نے بھی اس کی مخالفت کی۔ (۳۳۶) یہ مخالفت بنگال میں بھی نظر آتی ہے۔ اسلام کے طریقہ عبادت میں دو چیزیں اہم ہیں۔ پہلی اجتماعی عبادت اور دوسری اس کی سادگی۔ ان دونوں نے ہندوؤں کو کافی متاثر کیا اور وہ بھی مندروں میں شام کو یکجا ہو کر پوجا پاٹ کرنے لگے۔ یہ چودھویں صدی عیسوی میں خاص طور پر نظر آتا ہے۔ اور ہندو مصلحین و مجددین اسلام اور ہندو دھرم کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کرنے لگے۔ (۳۳۷) اسی طرح ہندوؤں میں ذات پات کی جو تقسیم تھی اس کو ختم کرنے یا اس کی سختی کو ختم کرنے کی کوشش بنگال میں بھی شروع ہو گئی۔ اس میں



کوئی شک نہیں کہ کبیر کی تعلیم کا اثر بھی بنگال پر پڑا۔ اسلام کی اشاعت سے قبل شیوا کی پرستش بنگال میں عام تھی لیکن اس کے بعد اس کا اثر کم ہوتا گیا۔<sup>(۳۸)</sup>

## اسلامی تعلیم کا اثر شری چٹینیہ پر:

بنگال کی مشہور ویشنو تحریک کے بانی شری چٹینیہ تھے جن کا انتقال ۱۵۳۳ء میں ہو ا۔<sup>(۳۹)</sup> انھوں نے ہندو ذات پات کی تفریق کے خلاف تعلیم دی۔ ان کی تعلیم کا ایک اہم جزو یہ بھی ہے کہ ہر شخص ذاتی طور پر بغیر کسی کی مدد کے خدا سے براہ راست تعلق قائم کر سکتا ہے۔ اور اس کی پرستش بھی کر سکتا ہے۔ یہ تعلیم ظاہر ہے برہمنوں اور پوتھوں کے خلاف تھی۔ شری چٹینیہ نے انسانی آتما (روح) اور بھگوان (خدا) کی محبت پر کافی زور دیا جس میں ایک عاشق ہے اور دوسرا معشوق، جو صوفیا کلام کی تعلیم سے ماخوذ ہے۔ انھوں نے پوجا پاٹ کے وقت قربانی دینے اور گہری نشہ آور شراب پینے کی نعت کی۔ تاہم چند نے اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے کہ شری چٹینیہ کے خیالات اور ان کی تعلیم اسلام اور اس کی تعلیم سے متاثر ہوئی ہے۔<sup>(۴۰)</sup> لیکن چند مؤرخین جیسے رمیش چندر مجمدار<sup>(۴۱)</sup> ایسے بھی ہیں جو اس سے انکار کرتے ہیں۔ لیکن ان کے حالات زندگی کا مطالعہ کرنے سے پتا چلتا ہے کہ ان کے مسلسل سفر کے دوران ان کی ملاقات مسلمان صوفیوں سے ہوتی رہی ہے۔ اگر اس سے انکار ممکن نہیں ہے تو اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ شری چٹینیہ اسلام کی تعلیم سے متاثر ہوئے تھے، اس کے علاوہ انھوں نے اسلامی فضا میں مذہب اور پریم کا سبق سب کو سکھانا شروع کیا۔ اس وقت اسلام دوسو سال سے زیادہ، تیرھویں صدی سے پندرھویں صدی تک، بنگال کی سرزمین پر اپنا قدم جما چکا تھا۔ اس لیے اگر شری چٹینیہ اسلام کی تعلیم سے متاثر ہوئے تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے اور اس سے انکار کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ان کی تعلیمات میں بنگالی ہندو مذہب اور اسلامی تصوف کا ایک حسین امتزاج پایا جاتا ہے۔<sup>(۴۲)</sup>

شری چٹینیہ کے پیروؤں میں ہندو بھی تھے اور مسلمان بھی۔ ان کے مذہبی فرقے ویشنومت سے ایک اور فرقہ پیدا ہوا جو ”کرنا بھاجا“ کہلاتا ہے۔ اس کے بانی رام سرن پال تھے جو سترھویں صدی عیسوی کے اواخر میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی پرورش ایک



مسلمان فقیر نے کی تھی۔ وہ ۸۴ سال تک کی عمر کو پہنچے اور ان کے پیروؤں میں ”بائیس فقیر“ کے نام سے ایک جماعت مشہور ہوئی تھی۔ اس فرقہ کے عقائد ان کے بھجن سے معلوم کیے جاسکتے ہیں۔ اگر ان کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ یکسر اسلامی تعلیم سے ماخوذ ہیں۔ اس نوع کے اور بھی بہت سے مذہبی فرقے ہندوؤں میں یہاں پیدا ہوئے جیسے ”باؤل“ فرقہ جو اسلام اور صوفیوں سے متاثر ہے جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ مسلمانوں کی آمد سے قبل عام ہندوؤں کو اپنے مذہب سے بہت زیادہ لگاؤ نہیں تھا۔ جب انھوں نے مسلمانوں کو قریب سے دیکھا کہ ان کو اپنے مذہب سے بڑا گہرا تعلق ہے اور یہ مذہب اپنے پیروؤں کی پوری زندگی پر چھایا ہوا ہے تو وہ بھی اپنے مذہب کی طرف رجوع ہوئے۔ اسلام کا روحانی کردار بہت اعلیٰ تھا اور اس کا گہرا اثر ہندو بنگالی سماج پر پڑا۔ بنگالی مسلمانوں کے مذہبی لگاؤ کا ثبوت وہ بے شمار مسجدیں ہیں جو انھوں نے بنگال کے مختلف حصوں میں بنائی ہیں۔

## تصوف اور صوفیوں کا اثر:

تصوف اور صوفیوں نے بنگال کے خواص و عوام پر کافی اثر کیا۔ ان کی تعلیم سے ہندوؤں کے سنت مذہبی رسوم کا طلسم آہستہ آہستہ ٹوٹنے لگا۔ یہ صحیح ہے کہ مذہبی رسوم کی ادائیگی اور پوجا پاٹ میں ہندو کثرت سے موسیقی استعمال کرتے تھے۔ ہندو سادھو سنتوں کے بھجن اور ویشنو فرقے کا ”کیرتن“ اور ”پداولی“ صوفیوں کی قوالی سے متاثر ہوتی ہے۔ کیرتن قوالی ہی کے اثر سے عام ہوا اور عوام میں پھیلا۔ چیتنیہ اور سہروردیہ سلسلہ کے صوفیوں نے سماع کی اجازت دی تھی۔ قوالی کے دوران میں مسلمان صوفیوں اور ان کے مریدوں پر جو حال اور وجد کی کیفیت طاری ہوتی تھی وہ ہندو سادھو سنتوں پر بھی کیرتن کے دوران میں طاری ہونے لگی۔ اسے ”دشا“ کہا جاتا ہے۔ یہ کیفیت اکثر شری چیتنیہ پر طاری ہوتی جو کیرتن سننا اور گانا بہت پسند کرتے تھے۔ اس حال کی آخری منزل کو جب ہوش و حواس سب کھو جاتے ہیں ”سادھی“ کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ صوفیوں کے مراتب کا اثر بھی ان پر ہوا اور یہ ان میں رائج ہو گیا۔



”ننا فی الشیخ“ ”ننا فی اللہ“ اور ”ننا فی المعشوق“ کا تصور بھی ان کی تعلیم میں شامل ہوا اور شیخ یا پیر و مرشد یا گرو کی عزت ان کی تعلیم کا بنیادی جز بن گیا، جسے وہ ”دکھا گرو“ کہتے ہیں۔ شری جیتنیہ کی تعلیم میں بھی گرو کی بڑی عزت اور اس کا مقام بہت اعلیٰ ہے۔ کرامت دکھانا مسلمان صوفیوں کا دستور رہا ہے، ماس کی نقل کرتے ہوئے سادھوؤں نے بھی کرامت دکھانا شروع کیا جسے ”لوک کر“ یا ”کانڈو“ یا خرق عادت“ کہتے ہیں اور یہ ”جوگ سادھن“ کے ذریعہ ممکن ہے۔<sup>(۴۸)</sup>

مسلمانوں کا یہ دستور ہے کہ وہ اولیا اور صوفیا کے مزار پر فاتحہ پڑھتے ہیں، دعا کرتے ہیں اور نذر و نیاز پیش کرتے ہیں۔ اس کا بڑا اثر ہندوؤں پر بھی پڑا اور وہ بھی مسلمانوں کی نقل کرنے لگے۔ وہ نہ صرف اپنے سادھوؤں اور ریشیوں کی سادھی پر جاتے تھے بلکہ وہ مسلمانوں کی طرح درگاہوں میں بھی جانے لگے۔ ان میں ان کے ساتھ نیاز نذر دینے لگے اور مسلمان صوفیہ اور اولیا کو چاہے وہ زندہ ہوں یا مردہ بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھنے لگے۔<sup>(۴۹)</sup> ہندو عوام مسلمان صوفیوں اور ریشیوں کو دیوتاؤں کے برابر سمجھتے تھے جب کہ مسلمان انھیں اللہ کے محبوب اور نیک بندے جان کر ان کا احترام کرتے تھے۔ لہذا بنگال کے درگاہ، خانقاہ اور مزارات ہندوؤں اور مسلمانوں کے لیے زیارت گاہ خاص و عام بن گئے۔ یہ عام طور سے یقین کیا جاتا تھا اور اب بھی یقین کیا جاتا ہے کہ درگاہوں کی زیارت کرنے اور اولیا سے دعا مانگنے سے دل کی ہر مراد پوری ہو سکتی ہے۔<sup>(۵۰)</sup> اور یہ کہ یہ اولیا اور صوفیائے کرام اپنے معتمد کے حق میں کرامت دکھا سکتے ہیں۔ بنگال میں خاص طور پر بعض ایسے بھی پیر تھے جو ہندو مسلمان دونوں میں ہر دو عزت پتہ تھے اور کچھ ایسے بھی تھے جن کے مذہب کے بارے میں کچھ کہا نہیں جاسکتا، مثلاً ”شوتو پیر“ جو مسلمان تھے بہت مقبول ہیں، بعض ہندوؤں نے ان کا نام بدل کر شوتو نارائن کر دیا۔<sup>(۵۱)</sup> پانچ پیر کی ایک جماعت بھی بہت مقبول ہوئی، جیسا کہ ان کے نام سے ظاہر ہے اس میں پانچ پیر تھے جن میں ہندو بھی تھے اور مسلمان بھی۔ سنارگانو میں پانچ مزارات ہیں جو ان پانچ پیروں کی طرف منسوب ہیں۔<sup>(۵۲)</sup> آج بھی یہ پانچ پیر ضلع مدنا پور اور برہمان میں کافی مقبول ہیں۔



## سماجی اور ثقافتی زندگی پر اثر:

اسلام کا اثر ہندوؤں کی سماجی اور ثقافتی زندگی پر بھی پڑا۔<sup>(۵۴)</sup> اس میں کوئی شک نہیں کہ ان دونوں مذاہب کے ماننے والوں میں کافی اختلافات تھے اور زمانہ وسطیٰ میں بنگال میں فرقہ وارانہ فسادات اور قتل و غارتگری کے واقعات رونما ہوتے رہے ہیں۔<sup>(۵۵)</sup> پھر بھی غیر شعوری طور پر اجنبی حکمرانوں کے عادات و اطوار، رسوم و رواج کی نقل و محکمہ قوم کرتی ہے۔ لیکن جہاں تک بنگال کا تعلق ہے بنگالی ہندو سماج پر اسلام کے اثرات کے کئی اسباب ہیں جن میں سے صرف تین کا ذکر یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اول یہ کہ وہ ہندو جنہوں نے اسلام قبول کیا تھا ان کے ذریعہ ہندو سماج پر اسلام کا اثر ہوا۔ وہ نو مسلم جن کا ذکر اوپر کیا گیا ہے اس طبقے میں شامل کیے جا سکتے ہیں۔ دوم یہ کہ بہت سے ہندو سرکاری ملازمت کے لیے سرکاری زبان فارسی سیکھتے تھے اور وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر اپنے فرائض انجام دیتے تھے۔<sup>(۵۶)</sup> سوم یہ کہ بنگال کے مسلمان سلاطین اپنے کو بنگالی سمجھتے تھے اور بنگلہ زبان کی سرپرستی کرتے تھے، خود بھی مقامی زبان بولتے تھے۔ اس سرپرستی کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

شہر ہو یا گاؤں اونچے طبقہ کی ہندو عورتیں اپنا چہرہ چھپائے رکھتی تھیں، یہ مسلمان عورتوں کے اثر سے تھا کیوں کہ اس کا ثبوت موجود ہے کہ بنگال میں اعلیٰ طبقہ کی مسلمان عورتیں عام طور پر پردہ میں رہتی تھیں۔ مسلمان ہندوؤں کی سماجی تقریبات میں شرکت کرتے تھے اور امیر ہندوؤں کے شادی بیاہ کے جلوس میں شامل ہوتے تھے۔ وہ ہندو جنہوں نے فارسی سیکھی تھی وہ مشنری مولانا روم اور دیوان حافظ پڑھتے تھے۔ ہندوؤں کے آداب مجلس نیر لباس، پوشاک، زیور اور ماکولات و مشروبات پر بھی مسلمانوں کا اثر ہوا لیکن اس کی تفصیل ضروری نہیں معلوم ہوتی۔

## بنگلہ زبان کی سرپرستی:

عربی، فارسی اور اسلام کا اثر بنگلہ زبان پر بہت گہرا ہے۔ سنسکرت زبان پر برہمنوں کا اجارہ تھا اور وہ مقامی زبان بنگلہ کی ترقی اور مقبولیت کے حامی نہیں



تھے۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ بنگلہ زبان کی ابتدائی نشوونما اور اس کی ترقی و مقبولیت میں مسلمان حکمرانوں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ہے۔<sup>(۵۷)</sup> عربی و فارسی کی طرح انھوں نے بنگلہ کی بھی سرپرستی کی اور اسے اپنی زبان سمجھا۔ سلطان غیاث الدین اعظم شاہ بنگال کی ملی جلی تہذیب کے سرپرست کی حیثیت سے ہمیشہ یاد کیے جائیں گے۔ فارسی، میتھلی اور بنگالی ادب کی سرپرستی کر کے اور ان کی ترقی میں حصہ لے کر وہ لافانی ہو گئے ہیں۔<sup>(۵۸)</sup> وہ نہ صرف بنگالی ادیبوں اور شاعروں کی سرپرستی کرتے تھے بلکہ ہندوؤں کی مذہبی کتاب یعنی رزمیہ نظم مہا بھارت کا ترجمہ بھی ان ہی کی سرپرستی میں بنگلہ میں کیا گیا۔ علاؤ الدین حسین شاہ نے ملا دھڑ باسو، سپہر اداس، بیجوئے گپتا دھپڑا دیاپتی اور جسور راج خان جیسے بنگلہ شاعروں اور ادیبوں کی سرپرستی کی۔ یہ شعرا ان کے احسانات کا اعتراف اپنی نظموں میں کرتے ہیں۔ ان کے چار گام کے صوبہ دار پراگل خان کی سرپرستی میں سب سے پہلے کبیندر پرامیشور نے مہا بھارت کا ترجمہ کیا۔<sup>(۵۹)</sup> سلطان مندر کے بیٹے نصرت شاہ نے بھی مہا بھارت کو بنگلہ زبان میں ترجمہ کرنے کا حکم دیا تھا۔ پراگل خان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے چھوٹے خاں چار گام کے گورنر مقرر ہوئے اور انھوں نے اپنے باپ کی روایت و رواداری کے مطابق مہا بھارت کا ترجمہ بنگلہ میں کرنے کا حکم دیا۔<sup>(۶۰)</sup> ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مہا بھارت کے ایک حصے کا ترجمہ پہلے ہو چکا تھا جو اب مکمل کیا گیا۔ ان کے ایک سرکاری کارکن کو ی رجن تھے جو بہت اچھے شاعر تھے جنھوں نے بہت محبت و احترام سے چھوٹے خاں کا ذکر اپنی نظموں میں کیا ہے۔

مسلمان حکمرانوں اور ان کے صوبہ داروں کی سرپرستی کی وجہ سے بنگلہ زبان عوام کی زبان بن گئی، اور ترقی کرنے لگی۔ اس ترقی کی رفتار ہندوؤں اور مسلمانوں کے باہمی میل جول سے بہت تیز ہو گئی۔ جوں جوں زمانہ گزرتا گیا سماجی زندگی میں ہندوؤں اور مسلمانوں کا باہمی تعاون بڑھتا گیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی اور فارسی کے بہت سے الفاظ بنگلہ زبان میں داخل ہو کر سنسکرت الفاظ کی جگہ پر استعمال ہونے لگے۔ جیسا کہ پروفیسر شو بیتی کمار چٹرجی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ تقریباً دو ہزار چھ سو عربی اور فارسی کے الفاظ بنگلہ زبان کی لغت کا ایک اہم جز بن گئے



ہیں۔<sup>(۹۱)</sup> میرے خیال میں ان الفاظ کی تعداد اب اس سے کہیں زیادہ ہے۔ مسلمان مشرقی بنگال میں اکثریت میں تھے اور ان کی زبان میں عربی و فارسی کے الفاظ بہت زیادہ ہیں۔ بنگالی ہندوؤں کی زبان میں ایسے الفاظ نسبتاً کم ہیں جن کی جگہ وہ سنسکرت کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔ یہ عربی و فارسی کے الفاظ جب بنگلہ میں استعمال ہوتے ہیں تو ان کا تلفظ بدل جاتا ہے اور اکثر ان کے مفہوم بھی فرق ہو جاتا ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی کنکن مکندر ام کی چنڈی منگل دسال تصنیف ۱۵۹۴ء، شاعر دولت قاضی دپیدایش ۱۶۱۲ء کی نظمیں اور مہا بھارت چندر دپیدایش ۱۶۱۲ء کی آئند منگل فارسی الفاظ سے معمور نظر آتی ہیں۔ اس کے علاوہ جہاں تک عوامی ادب کا تعلق ہے مسلمانوں کا اثر بنگلہ لوگ گیتوں پر بھی پڑا ہے جیسا کہ مدھو مالا میں پریوں اور جنوں کے ذکر سے ظاہر ہوتا ہے۔ (۹۲)

ہندوستان کی دوسری زبانوں کی طرح بنگلہ پر بھی عربی کے مقابلے میں فارسی کا اثر زیادہ معلوم ہوتا ہے لیکن عربی فارسی کے ذریعہ اس پر اثر انداز ہوئی ہے۔ اسلامی اور صوفیانہ خیالات مثلاً عشقِ الہی، انسانی برداری، سماجی مساوات، پروردگار کا احترام اور انسان دوستی کے جذبے سے بنگلہ شعر و ادب مالا مال ہو گیا، اور ان میں شریعت، طریقت، حقیقت، معرفت، نفس، ذکر، ترک، فنا، توکل جیسے الفاظ رائج ہو گئے۔

مسلمان ادیبوں اور شاعروں نے جو کتا ہیں اور نظمیں لکھی ہیں ان میں اسلامی رنگ بھرا ہوا ہے اور ان سے بنگلہ زبان میں تنوع پیدا ہو گیا ہے۔ شروع میں وہ مہا بھارت اور پورانوں کی کہانیوں سے متاثر تھے اور انھیں کو نظم بھی کرتے تھے۔ مشہور شاعر سید علاؤ الدین نے کئی نظمیں کرشنا اور رادھا کے عشق کے موضوع پر لکھی ہیں۔ وہ ہندوؤں کی مذہبی رسومات سے آگاہ نظر آتے ہیں۔ سنسکرت ادب میں نسوانی جذبات کی تقسیم اور ان کی ترجمانی کا بھی علم ان کو ہے۔ اس زبان کے علم عروض سے بھی وہ واقف ہیں،<sup>(۹۳)</sup> لیکن پہلی مرتبہ پندرھویں صدی کے آغاز میں سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کے ایک ہم عصر بنگالی مسلمان شاعر شاہ محمد صغیر نے یوسف و زلیخا کے قصے کو بنگلہ میں نظم کیا۔<sup>(۹۴)</sup> لیکن اس میں بھی مقامی رنگ نمایاں



ہے۔ سو پلوں صدی کے آخر میں بنگالی مسلمانوں نے ایک تحریک حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ اور صوفیائے کرام کے حالات زندگی لکھنے کی چلائی جو بہت کامیاب ہوئی۔<sup>(۶۶)</sup> سید سلطان نے تین کتابیں بنی بنگشور، شب معراج اور وفات رسول لکھی ہیں۔<sup>(۶۷)</sup> اس کے بعد قرآن پاک، حدیث شریف، فقہ اسلامی اور اسلامی تاریخ کے متعلق خالص اسلامی موضوعات پر بنگلہ میں بے شمار کتابیں لکھی گئی ہیں۔ اس طرح مسلم بنگلہ ادب اسلامی تہذیب کا آئینہ دار بن گیا اور اس سے اسلام کے نظریات کی اشاعت ہوئی۔ اس کے ساتھ ساتھ فارسی کی اہم اور مشہور کتابوں کا خصوصاً مثنویوں کا بنگلہ میں ترجمہ کرنے کا کام بھی شروع ہوا اور اس کے نتیجے میں فارسی ادب کا ایک حصہ بنگلہ میں منتقل ہو گیا۔

اٹھارویں صدی کے وسط میں بنگال میں مسلمانوں کا سیاسی اقتدار ختم ہو گیا۔ انیسویں صدی میں مسلمانان بنگال پر سید احمد بریلوی کے اعلان جہاد اور ہندو لستہ درامی PERMANENT SETTLEMENT کی وجہ سے مصیبتوں کا پہاڑ ٹوٹ پڑا۔ اس موقع سے فائدہ اٹھا کر ہندوؤں نے سنسکرت آمیز بنگلہ لکھنا اور بولنا شروع کیا اور مسلم بنگلہ ادب قریب قریب ختم ہو گیا۔<sup>(۶۸)</sup> بیسویں صدی کے آغاز میں مسلمانان بنگال بچہ بیدار ہوئے اور ۱۹۱۱ء میں بنگلہ مسلم سائنس سوسائٹی کلکتہ میں قائم کی گئی جس کی کارروائی سے بنگلہ میں دوبارہ عربی، فارسی اور اردو کے الفاظ شامل ہونے لگے۔<sup>(۶۹)</sup>

## اسلامی تعلیم:

بنگلہ زبان و ادب کی سرپرستی کا یہ مطلب نہیں تھا کہ مسلمانوں نے عربی اور فارسی کو نظر انداز کر دیا یا اس سے بیگانہ ہو گئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بنگلہ مقامی زبان تھی جسے مسلمان حکمرانوں کی سرپرستی حاصل تھی لیکن فارسی سرکاری زبان تھی اور کاروبار سلطنت اسی زبان میں ہوتا تھا۔ اس کے علاوہ عربی کو بھی ایک خاص مقام اس وجہ سے حاصل تھا کہ وہ مسلمانوں کی مذہبی زبان تھی اور مذہبی تعلیم عربی کتابوں ہی کے ذریعہ ہوتی تھی۔<sup>(۷۰)</sup>



سب سے پہلے محمد بن بختیار خلجی نے بنگال میں مسجدیں اور مدرسے بنوائے اس کے بعد بنگال کے گورنر غیاث الدین (۱۲۱۲ء تا ۱۲۲۷ء) نے لکھنؤ میں ایک مسجد اور ایک مدرسہ بنوایا۔ ۱۲۶۰ء کے قریب مشہور عالم مولانا شرف الدین ابوتو امہ سنار گاکوٹ تشریف لائے اور وہاں ایک عالی شان مدرسہ بنوایا جس میں وہ اپنے تلمیذ رشید شیخ شرف الدین کچی منیری کے ساتھ درس دینے لگے۔ اس دوران میں اور مدرسے بھی بنائے گئے جن کا ذکر یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے۔ سلطان رکن الدین کی کاؤس نے ایک مدرسہ ۶۹۸ھ عجمی مطابق ۱۲۹۸ء میں تربنی میں بنوایا۔ قاضی الاناصر محمد اپنی دولت اسلامی تعلیم کے پھیلانے میں صرف کرتے تھے۔ ظفر خان نے ایک مدرسہ شمس الدین فیروز شاہ کے زمانے میں ۷۳۱ھ مطابق ۱۳۳۰ء میں بنوایا جس کا نام ”دارالخیرات“ تھا۔ اس طرح اور بہت سے چھوٹے مدرسے بھی بنائے گئے۔ سلطان حسین شاہ نے صوفی قطب عالم کی یاد میں ایک عالیشان مدرسہ گور میں قائم کیا تھا۔ یہ ایک چوک و عمارت تھی جس کے کھنڈرات ساگر دیکھی میں اب بھی دیکھے جاسکتے ہیں۔ گور ہی میں گور شہید کے محلے میں حسین شاہ نے ایک دوسرا مدرسہ بھی بنوایا تھا۔ گور میں عمر پور نامی ایک گائوہ ہے جو ”درس باڑی“ کہلاتا ہے اس کے نام ہی سے پتا چلتا ہے کہ یہاں ایک حلقہ درس تھا۔ ایک کتبہ یہاں حال ہی میں دستیاب ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں پر سلطان شمس الدین یوسف شاہ نے ایک مسجد ۸۸۸ھ عجمی مطابق ۱۴۷۹ء میں بنائی تھی جس میں ایک مدرسہ بھی تھا۔ ڈھاکہ کے مشہور منغل صوبہ دار شالستہ خان نے ایک مدرسہ مسجد کے ساتھ بنوایا۔ ڈھاکہ میں ان کے نامکمل قلعہ کے قریب ایک عالی شان مسجد تھی جس میں مدرسہ بھی تھا۔ شہنشاہ عالمگیر کے بیٹے محمد اعظم کے نام پر ڈھاکہ میں ایک محلہ اعظم پورہ کہلاتا ہے جس میں ایک دو منزلہ مسجد ہے جس کے بالائی حصے میں ایک مدرسہ تھا۔ جعفر نال نے مرشد آباد میں ایک شاندار مدرسہ بنوایا تھا جس کا نام ”کثرہ مدرسہ“ تھا۔ اٹھارویں صدی کے اواخر میں بنگال کے سیلا پور میں چھوٹے چھوٹے مدرسے تعمیر کیے گئے تھے، جن میں ہندو اور مسلمان تعلیم حاصل کرتے تھے۔ عین ممکن ہے کہ ہندو وہاں فارسی پڑھنے تھے۔ مولانا حمید دانشمند



نے منگلکٹ بردوان میں ایک مدرسہ بنایا تھا جس کے آثار اب بھی نظر آتے ہیں۔ یہ تو وہ مدرسے تھے جنہیں خود مختار مسلمان حکمرانوں، ان کے امیروں اور صوبہ داروں نے بنوایا تھا۔ ان کے علاوہ وہاں کے متمول مسلمان اور زمین دار بھی اسلامی تعلیم کی اشاعت کرتے تھے۔ چنانچہ اس سلسلے میں سیر بھوم کے ایک زمین دار اسد اللہ اور بردوان میں موضع بوہار کے زمین دار منشی صدر الدین کے نام لیے جاسکتے ہیں۔<sup>(۷۵)</sup> جن مدارس کا ذکر اوپر کیا گیا ہے ان میں خالص اسلامی تعلیم دی جاتی تھی اور ہندوستان کے دوسرے اسلامی مدرسوں سے یہ مختلف نہ تھے، نہ ان میں مذہبی تعلیم کا سلسلہ کسی طرح مختلف تھا۔ مضامین درس و تعلیم اور درسی کتابیں بھی مختلف نہ تھیں۔ عام طور سے قرآن، تفسیر، حدیث اور فقہ کی تعلیم دی جاتی تھی۔ مولانا ابوالوامہ یا ان کے ایک تلمیذ کی کتاب نام حق جو فقہ پر ہے کان پور میں ۱۳۳۲ھ ہجری میں چھپی ہے۔<sup>(۷۶)</sup> محمد بن بزدان بخش کا مخطوطہ صحیح البخاری تین جلدوں میں ہم تک پہنچا ہے۔<sup>(۷۷)</sup> ہندوستان کے مختلف علمی و تعلیمی مراکز سے مسلمان علما درس و تدریس کے لیے مدعو کیے جاتے تھے۔ ان میں سے چند علما کا ذکر اوپر ہو چکا ہے۔ ان کے علاوہ مولانا بکسر العلوم بوہار کے زمین دار کی درخواست پر وہاں تشریف لے گئے اور اس کے مدرسے (تاکم شدہ) کے صدر مدرس مقرر ہوئے، ان کی نگرانی میں ایک سو شاگردوں کے قیام و طعام کا انتظام اور ان کے لیے وظیفہ بھی زمین دار صاحب نے مقرر کیا تھا۔ یہ بہت واضح ہے کہ علاقائی لحاظ سے جہاں تک اسلامی تعلیم کا سوال ہے بنگال کی روایت ماعنیٰ میں بہت شان دار رہی ہے۔

## فنون لطیفہ:

صرف تعلیم ہی میں نہیں فنون لطیفہ میں بھی مسلمانان بنگال نے کافی ترقی کی تھی۔ مسلمان حکمرانوں نے فن خطاطی، فن تعمیر اور موسیقی کی ترقی میں کافی حصہ لیا اور ان فنون لطیفہ کی سہرہ پستی کی۔ فن مصوری کے بارے میں ہماری معلومات بہت محدود ہیں۔<sup>(۷۸)</sup>

فن خطاطی مسلمانوں کا ایک محبوب فن اس وجہ سے رہا ہے کہ چھاپہ خانہ



۱۔ بجا رہونے سے قبل وہ قرآن مجید اپنے ہاتھ سے لکھنے کو باعثِ سعادت سمجھتے تھے۔  
 بنگال میں بھی فنِ خطاطی میں طرزِ کوئی، نسخ، ثلث اور طغرا کافی پروان چڑھے اور  
 ان کے خوب صورت نمونے ہمیں نہ صرف مخطوطات میں ملتے ہیں بلکہ عمارتوں کے  
 کتبوں اور سکوں کی تحریروں میں بھی نظر آتے ہیں۔ ثلث اور نسخ مخطوطوں میں اور  
 طغرا رسم الخط عمارتوں کے کتبوں میں زیادہ ہیں۔ حسین شاہی خاندان کے حکمرانوں  
 میں طغرا بہت محبوب ہوا اور سولہویں صدی عیسوی تک یہ بہت مقبول رہا۔  
 بنگال کے مشہور نواب مرشد قلی خاں بہت اچھے کاتب تھے، ان کے بارے میں  
 یہ مشہور ہے کہ وہ روزانہ اپنے ہاتھ سے قرآن شریف کی کتابت کرتے تھے  
 اور خوش خط مکمل نسخے مکہ و مدینہ میں بھیجتے تھے۔<sup>(۸۱)</sup>

بنگال کے مسلمان حکمرانوں نے یہاں جو عالی شان عمارتیں بنوائی ہیں وہ اب  
 بھی ان کی عظمت رفتہ و شوکت گزشتہ کی یاد دلاتی ہیں۔ وہ انسانی زندگی کے  
 سماجی اور مذہبی تقاضوں کو پورا کرتی ہیں۔ عام طور پر یہ عمارتیں مسجدوں، مدرسوں  
 اور مقبروں پر مشتمل ہیں۔<sup>(۸۲)</sup> اور یہ ایک حقیقت ہے کہ انھوں نے یہاں اتنی مسجدیں  
 بنائی ہیں جتنی ہندوستان کے کسی ایک علاقے میں نظر نہیں آتیں۔ یہ ضرور ہے کہ مغلوں  
 کی بنائی ہوئی عالی شان اور خوب صورت عمارتوں کا بنگال کی عمارتیں متقابلہ نہیں  
 کر سکتیں۔ محل اور قلعے بھی بنگال کے مسلم حکمرانوں نے کم ہی بنائے ہیں۔ ان کی  
 عمارتیں نہ صرف دارالسلطنت اور خاص خاص شہروں مثلاً لکھنؤ، گورنپڑ،  
 سنارگانو، ڈھاکہ،<sup>(۸۳)</sup> مرشد آباد وغیرہ میں بنائی گئیں بلکہ یہ بنگال کے دوسرے  
 حصوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔ خود مختار سلاطین کے دور کی عمارتیں اپنی خصوصیت  
 کے لحاظ سے منحل دور کی عمارتوں سے مختلف ہیں۔ بنگال میں بنی ہوئی اسلامی  
 عمارتوں میں انفرادیت اور مقامی رنگ ضرور ہے لیکن اس کا بنیادی طرز ہندوستان  
 کے اسلامی طرز تعمیر سے بہت مختلف نہیں ہے۔ ہر مسجد میں چار چیزیں ضروری ہوتی  
 ہیں، وسیع صحن، محراب، گنبد اور منارے۔ مسلم فن تعمیر کے بنیادی عناصر کے ساتھ  
 جب بنگال کے جغرافیائی حالات، اس کی روایت اور ثقافت کا امتزاج ہوا تو  
 بنگالی مسلم طرز تعمیر وجود میں آیا جو اپنے اندر انفرادی خصوصیت بھی رکھتا ہے۔<sup>(۸۴)</sup>



بنگال کی عمارتوں کی ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ آرائشی کام عام طور سے سرخی مائل بادامی رنگ کے پتھر یا مٹی سے کیا جاتا ہے جسے

TERRACOTA ORNAM-

ENTATION کہتے ہیں۔ بنگال میں مسلم عمارتوں میں سب سے زیادہ الباس شاہی اور حسین شاہی خاندانوں کے خود مختار سلاطین کی بنائی ہوئی ہیں۔ ان میں بنگالی خصوصیت نمایاں ہے، یہ پتھر سے بنائی گئی ہیں اور اینٹ سے بھی۔ اور ان میں مختلف رنگوں کے کھیریلی بھی استعمال کیے گئے ہیں۔ یہاں گورطرز کی عمارتیں گور اور پنڈوہ میں پائی جاتی ہیں۔ ان بہت سی عمارتوں کی تفصیل بیان کرنا یا ان سب کے نام گنونا بھی ممکن نہیں۔ لیکن اس دور میں بنائی گئی چند اہم عمارتوں کے نام یہ ہیں، ادینہ مسجد پنڈوہ میں جو بہت ہی وسیع و عریض ہے، داخل دروازہ اکوٹوالی گیٹ، ایک لاکھی مقبرہ، تانٹی پاڑہ مسجد، فیروز مینار، لٹن مسجد وغیرہ، بڑا سونا مسجد، اور چھوٹا سونا مسجد، قدم رسول اور حسین شاہ کا مقبرہ گور میں۔ چھوٹا سونا مسجد میں تین چوچالہ گنبد ہیں جو بنگالی عمارتوں کی خاص خصوصیت ہے۔ گور اور پنڈوہ کے علاوہ بنگال کے دوسرے حصوں میں مثلاً دیناج پور، فرید پور، سلیمٹ، راج شاہی، باگیر ہاٹ وغیرہ میں بھی بنگالی اسلامی طرز کی عمارتیں موجود ہیں۔ ان میں زیادہ تر مسجدیں ہیں۔ یہ ایک حقیقت ہے اور یہ یاد رکھنا ہمارے لیے ضروری ہے کہ ہندوستان کا سب سے بڑا بودھ اسٹوپا سپاٹ پور میں اور سب سے بڑی ادینہ مسجد پنڈوہ، بنگال میں ہیں۔

عہد مغلیہ میں بھی بنگال میں بہت سی مسجدیں، مقبرے اور منارے بنائے گئے، اور نئے شہروں ڈھاکہ اور مرشد آباد کو انھوں نے خوب صورت عمارتوں سے مزین کیا۔ ہندوستان کے دوسرے حصوں میں راج ٹنڈی اور آگرہ کا مغل طرز تعمیر یہاں بھی رائج ہوا۔ مرشد آباد میں بنی ہوئی چند عمارتوں پر دکنی طرز کی عمارتوں کا اثر صاف ظاہر ہے۔ یہ دراصل بنگال کے مشہور صوبہ دار مرشد علی خاں کی سرپرستی میں بنی ہیں۔ وہ بیجا پور، احمد نگر اور اورنگ آباد میں حاکم رہ چکے تھے۔ اس دور کی عمارتوں میں قدیم مالہ کی جامع مسجد (۱۵۹۶ء) اور ڈھاکہ کی باغ مسجد ہیں۔ موخر الذکر مسجد صوبہ دار شہزادہ محمد اعظم خاں نے بنوائی تھی۔ لال باغ قلعہ



ڈھاکہ کے اندر شایستہ خان کی دختر پری بی بی کا مقبرہ ہے۔ اس دور کی دوسری مسجدوں میں مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں۔ کار طلب خاں کی مسجد ڈھاکہ میں، مریم بی بی کی مسجد نرائن گنج میں، عطیہ کی جامع مسجد مبین سنگھ میں، بایزید درگاہ اور قدم مبارک مسجد چاڑگام میں<sup>(۹۱)</sup>۔ سب سے مشہور منارہ جو مغلوں کے دور میں بنا وہ نیم سرائے منارہ ہے۔ جو گورا اور پنڈوہ کے درمیان سٹرک کے ٹھیک وسط میں واقع ہے۔ ان عمارتوں کی ایک خاص علامت کنول کا پھول ہے جس کی پتیوں پر اللہ کا لفظ کندہ ہوتا ہے۔ مغلوں کے زمانے میں بنگال کے اسلامی طرز تعمیر میں بہت سی تبدیلیاں ہوئیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ سرخی مائل یا بادامی رنگ کے پتھریا مٹی کا آرائشی کام اب ان عمارتوں میں نظر نہیں آتا۔ پندرہویں صدی کے چینی سیاح دارالسلطنت پنڈوہ کے محلوں کا ذکر کرتے ہیں، لیکن وہ اب کہیں نظر نہیں آتے۔

زمانہ وسطیٰ میں تعمیر ہونے والے ہندو مندروں پر بھی اسلامی طرز کی عمارتوں کا اثر پایا جاتا ہے، خصوصاً مغل طرز کی عمارتوں کا۔ جو چالا طرز کے مندر ستر ہوئیں صدی عیسوی میں بہت مقبول ہوئے۔ ان میں مسجد کی عمارتوں کی بعض خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ دیناج پور کے ایک گائو کانتانگر کے مندر پر اسلامی طرز کی عمارتوں کا اثر بہت واضح ہے<sup>(۹۲)</sup>، خصوصاً گورا اور پنڈوہ کی مسجدوں کا۔ یہ سن ۱۷۲۲ء کے درمیان بنایا گیا تھا جو ایک تین منرہ عمارت ہے۔ اس مندر کی ایک خصوصیت جو اسلام کے اثر سے ہے وہ یہ ہے کہ اس میں بتوں کے مجسمے نہیں ہیں۔

ریاست بنگال میں زمانہ وسطیٰ کی مصوری کے بارے میں تحقیقی کام بالکل نہیں ہوا ہے۔ سنسکرت میں لکھے ہوئے ایسے تین مخطوطے موجود ہیں جن میں تصویریں ہیں، ان میں سے ایک ہری بنگش کا مخطوطہ ہے جو ۱۷۷۹ء میں اور دوسرا بھاگوت گیتا کا جو ۱۷۸۹ء میں لکھے گئے ہیں۔ لیکن عربی، فارسی یا بنگلہ میں لکھا ہوا کوئی مخطوطہ ابھی تک نہیں مل سکا ہے جس میں مسلمانوں کی مصوری کے نمونے ہوں، اس لیے اس کے بارے میں کچھ کہنا ممکن نہیں ہے۔ اگر اگرہ



اور دہلی کی مصوری کے مغل اسکول کی طرح بنگال میں بھی کوئی اسکول موجود ہوتا تو یہیں بھی اس کا علم ہوتا۔ صرف مرشد آباد اسکول کی مصوری کے چند نمونے ہم تک پہنچے ہیں جو بہت بعد کے ہیں اور ان پر تحقیق کرنے کی ضرورت ہے۔

شمالی ہند کی موسیقی کی ترقی میں مسلمانوں نے جو نمایاں خدمات انجام دی ہیں وہ معلوم ہیں۔ اوپر لکھا جا چکا ہے کہ ہندو پوجا کے وقت موسیقی کا کثرت سے استعمال کرتے تھے لیکن ویشنو تحریک میں کیرتن اور پداولی گانوں میں صوفیوں کی پسندیدہ قوالی کا اثر دیکھا جاسکتا ہے۔ بنگال کے مسلمانوں نے شاستری سنگیت کی ترقی میں بھی حصہ لیا ہے<sup>(۹۴)</sup> لیکن اس کی نشان دہی ضروری ہے کہ لوک گیت کی نشوونما میں انھوں نے جدت کی اور کارہائے نمایاں انجام دیے۔ صوفیانہ خیالات سے مالا مال، وجد و عرفان کے حصول میں ممد و معاون ہونے والی بہت سی نظمیں اور گیت بنگالی مسلمانوں نے لکھے ہیں جن میں دو قسم کے بہت مشہور و مقبول ہوئے ہیں یعنی ”معرفت“ اور ”مرشدی“ ان دونوں گانوں کے طرز بھی مختلف ہیں جن کا اثر ہندوؤں پر بھی پڑا تھا۔ یہ مختلف راگ راگنیوں کے امتزاج سے بنے ہیں، بنگال کے مسلمان صوفیوں کی خالقا ہوں اور درگاہوں میں جب یہ گانے گائے جاتے تھے تو بہت سے لوگ وجد و عرفان میں ہوش و حواس کھو بیٹھتے تھے اور ان پر حال آجاتا تھا۔<sup>(۹۵)</sup> لیکن ان گانوں پر جب ویشنومت کے گانوں کا اثر ہوا تو ایک نئے طرز کا گانا ایجاد ہوا جسے ”بادل“ کہتے ہیں۔ اس کے گانے اور سرتال ”مرشدی“ و ”معرفت“ سے الگ ہیں لیکن اس کے اندکار و خیالات ان سے بہت ملتے جلتے ہیں، کیوں کہ یہ سبھی صوفیانہ خیالات سے پر ہیں۔ ”مرشدی“ میں پیر و مرشد کا تصور مرکزی اور بہت اہم ہے لیکن ”معرفت“ میں ایسا نہیں ہے۔ ”بادل“ گانے والے ہندو بھی ہیں اور مسلمان بھی اور یہ سب گیسو دارنگ کا کپڑا پہنتے ہیں۔ ان تینوں گانوں کا اثر رابندر ناتھ ٹیگور پر بھی پڑا تھا۔<sup>(۹۶)</sup> خصوصاً ”بادل“ گانوں کا اثر ان پر بہت گہرا تھا۔ بادل نام کا ایک فرقہ بھی بنگال میں کافی مقبول ہوا جس کی تعلیم اسلام سے کافی متاثر معلوم ہوتی ہے۔ بادل گانوں کا مرکزی خیال خدا اور انسانی روح کی محبت ہے جو تمام آسمانی مذاہب کی روح ہے۔ اللہ یا بھگوان ہر انسان کے دل میں پوشیدہ



ہے اور اس سے رابطہ قائم کرنا ہی انسانیت کی سب سے اعلیٰ منزل ہے، اور یہ اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب انسان انسان سے محبت کرے۔ غرض مسلمانانِ بنگال نے یہاں کے لوگ گیت کی ترقی و ترویج میں نمایاں حصہ لیا اور اس میں ایسی جدت طرازی کی ہے جس سے یہ بالامال ہو گیا ہے۔

## مسلمان اور بنگالی ہندو ثقافت:

جیسا کہ اوپر لکھا جا چکا ہے کہ اسلام کا اثر بنگالی ہندوؤں کی سماجی اور ثقافتی زندگی کے ہر شعبے پر پڑا۔ لیکن مسلمان بھی ان کے رسم و رواج تہذیب و معاشرت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ بنگالی ہندو ثقافت نے اگر اسلام اور مسلم ثقافت سے بہت کچھ لیا ہے تو انھیں کچھ دیا بھی ہے۔ ساڑھے چھ سو سال تک ہندو اور مسلمان بنگال میں ایک ساتھ سکونت پذیر رہے۔ اس لیے یہ دوطرفہ اثر ہونا بھی ضروری تھا۔ لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوؤں کی معاشرت کا اثر بنگالی مسلمانوں پر ہندستان کے دوسرے علاقوں کے مسلمانوں کی بہ نسبت زیادہ پڑا ہے۔ اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں ہے کہ اس اثر سے بعض اچھے نتائج برآمد ہوئے تھے لیکن ان کی تفصیل اس مقالہ کے موضوع سے خارج ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ بہت سے غلط رسوم اور اذہام پرستیاں جو ہندو سماج میں رائج تھیں مسلمانوں کی زندگی میں بھی داخل ہو گئیں۔ ان کی تفصیل یہاں لکھنا ضروری نہیں ہے کیوں کہ حضرت سید احمد بریلوی کے ایک تلمیذ شاہ محمد اسماعیل شہید کی کتاب صراط مستقیم میں یہ سب موجود ہے۔ اگرچہ انھوں نے یہ کتاب شمالی ہند کے مسلمانوں کے بارے میں لکھی تھی لیکن یہ حرف بہ حرف بنگالی مسلمانوں پر بھی صادق آتا ہے۔ (۹۸) ان میں پرپرستی اور درگاہ پرستی بہت عام اور نقصان دہ تھی۔ وہ لکھتے ہیں کہ اگر ہندوؤں کی تیرتھ گاہیں گیارہ متھرا اور کاشی میں تھیں تو مسلمانوں کی بھی زیارت گاہیں مکہ ان لپڑا بہرائچ اور اجیر میں تھیں۔ ہندو اگر اپنی مورتیوں کے لیے مٹھ بناتے تھے تو مسلمان اپنے اولیاء کی قبر پر مزار بناتے تھے۔ مٹھ میں جہاں مہنت اور گوسائیں تھے تو وہاں مسلمانوں کے مزاروں پر خادم، مجاور اور پیرزادے تھے یا انھوں نے اپنی دوسری



کتاب تقویۃ الایمان میں مسلمانوں کو تاکید کی تھی کہ وہ قرآن و حدیث کی تعلیم کے خلاف کسی کی پیروی نہ کریں چاہے وہ مجتہد ہو یا امام، غوث ہو یا قطب، مولوی ہو یا شیخ، بادشاہ ہو یا وزیر، پادری ہو یا نیٹت کسی کا بھی حکم نہ مانیں۔<sup>(۹۹)</sup>

اور دوسری مختلف قسم کی بدعتوں کا بیان ان دو کتابوں میں ہے۔ مثلاً پیر و مرشد کا حد سے زیادہ احترام، اولیا اور درویشوں کی پرستش خصوصاً غیر تعلیم یافتہ مسلمانوں میں، ہر مشکل میں ان سے مدد مانگنا، ان کے مزاروں کا طواف خانہ کعبہ کے طواف کی طرح کرنا، طویل یا دشوار گزار سفر طے کر کے ان کے مزاروں پر حاضری دینا، ان پر چراغ اور شمع جلانا، جو شرعی طور پر ممنوع ہے، ان سے متنبہ مانگنا اور دل کی مراد پوری ہو جانے پر ان سے طرح طرح کے وعدے کرنا، ان سے کرم کی بھیک مانگنا، ان سے مختلف قسم کی مرادوں مثلاً اولاد، عزت، صحت اور مال و دولت کے حصول کے لیے دعائیں مانگنا، اولاد کے نام پیروں اور اولیا کے نام کی مطابقت سے رکھنا، سر کے بال نہ تراشنا۔ یہ سب ملحدانہ رسوم اور بدعتیں مقبول عام تھیں جو ہندوؤں کے اثر سے مسلمانوں میں رائج ہو گئی تھیں نہ کہ صدیقیوں کے اثر سے، یہ سب اللہ کی وحدانیت کے خلاف گناہ کبیرہ اور کفر کے برابر تھیں۔ بنگال کے مسلمان اولیا کی پرستش اس طرح کرتے تھے کہ اللہ سے غافل ہو گئے تھے، یا اس کو بھول گئے تھے۔ مزید تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ یہاں اتنا لکھنا ضروری ہے کہ ان رسوم اور بدعتوں کے خلاف دہائی تحریک کے زیر اثر ہندوستان کے دوسرے حصوں کی طرح کئی تحریکیں اصلاح امت اور تجدید اسلام کے لیے بنگال میں بھی چلائی گئیں۔<sup>(۱۰۰)</sup> ان تحریکوں میں سید احمد بریلوی کی طریقہ محمدیہ بھی ہے جو بہت کامیاب ہوئی۔ اس کے علاوہ ایک اور اہم اور کامیاب تحریک حاجی شریعت اللہ کی نرائضی تحریک تھی۔ وہ اپنے کو پیر اور مرشد کی جگہ استناد کہتے تھے۔ بہت کم مدت میں سارے بنگال میں خصوصاً دیہات میں ان کے لاکھوں شاگرد پیدا ہو گئے۔ ان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے دودھیال نے اس تحریک میں جان ڈال دی اور اسے زور و شور سے چلا یا۔<sup>(۱۰۱)</sup> حضرت سید احمد بریلوی کے شاگرد تینو میر نے بھی یہاں اصلاح کی تحریک کامیابی سے چلائی۔<sup>(۱۰۲)</sup> ان تحریکوں میں مولانا کرامت علی



کی تعینی تحریک کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے جو نرائی تحریک کے خلاف تھی۔ ان تحریکوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ بنگالی مسلمانوں میں رائج غلط اور گمراہ کن بدعتیں اور رسوم بہت حد تک ختم ہو گئیں۔ ان تحریکوں کی تفصیل ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ یہ سب ہمارے زیر بحث دور یعنی بنگال میں اسلام کی آمد سے لے کر ۱۹۴۷ء تک کے بعد بنگال میں چلائی گئی تھیں۔ البتہ یہاں صرف ایک حقیقت کی طرف توجہ دلانا مناسب معلوم ہوتا ہے، وہ یہ کہ حجاز وغیرہ میں وہابی تحریک کا بنیادی مقصد اصلاح امت اور تجدید اسلام تھا لیکن ہندوستان اور بنگال میں اس مقصد کے علاوہ ان تحریکوں کا ایک اور مقصد یہ تھا کہ ان کے ذریعے انگریزوں کے خلاف مسلمانوں کی آزادی کی جدوجہد کو تقویت پہنچائی جائے۔ بنگال میں یہ تحریکیں مسلمان کسانوں اور ہندو زمین داروں کے درمیان ایک مسلسل کش مکش کی صورت میں ظاہر ہوئیں۔ (۱۵) اس مقالہ کے اختتام پر ان باتوں کو پھر واضح کر دیا جائے کہ اسلام کی سماجی اور اخلاقی تعلیم سے متاثر ہو کر بنگال کے ہندوؤں اور بدھ مذہب کے پیروؤں نے کثیر تعداد میں اسلام قبول کیا اور ۱۹۴۷ء میں تقسیم ہند کے وقت مسلمان بنگال میں اکثریت میں تھے۔ صوفیائے کرام سیر بنگال سے یہاں بھی آئے اور بنگال کو اپنی روحانی برکتوں سے مالا مال کیا۔ اسلام نے بنگال کی ثقافتی، معاشرتی، روحانی، دینی اور جمالیاتی زندگی کے ہر شعبے کو خاصا متاثر کیا اور مسلمان حکمرانوں نے عوام و خواص کی فلاح و بہبود کے لیے اور ان کی زندگی کو خوب صورت بنانے اور اسے ترقی دینے میں سکار ہائے نمایاں انجام دیے جس سے انکار ممکن نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ بنگال میں اسلام اور مسلمان ہندوؤں سے بھی کافی متاثر ہوئے ہیں، مسلم ثقافت نے بنگال کو کچھ دیا تو اس سے کچھ لیا بھی ہے۔ (۱۶) لیکن مجموعی حیثیت سے مخلوط بنگالی کلچر کی نشوونما میں ہندوستانی کلچر کی طرح اسلام اور مسلمانوں نے بھی اہم خدمات انجام دی ہیں۔ (۱۷) بنگال میں اسلام مقامی حالات سے ہندوستان کے دوسرے علاقوں کی طرح متاثر ضرور ہوا ہے لیکن اس کا تعلق ہندوستان اور اسلامی دنیا کے اسم مراکز سے بھی بہت گہرا رہا ہے۔ علاقائی خصوصیت کے ساتھ یہ ایک کل ہندو حیثیت کا بھی حامل ہے۔ اور یہ یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ بنگال میں اسلام کی تاریخ دنیا کے اسلام اور کل ہند اسلامی تاریخ کا ایک زریں باب ہے۔



## حوالاجات

- (۱) جادونا تھ سرکار (مدیر دی ہسٹری آف بنگال، جلد دوم، مسلم سپرٹ، انگریزی میں، ۱۲۰۰ سے ۷۷ء تک، دی یونیورسٹی آف ڈھاکہ، ۱۹۳۸ء) ۵۸۰ صفحات۔
- (۲) یہ بنگال سینا کے بیٹے تھے اور ۱۷۵۷ء میں سریر آراے سلطنت ہوئے تھے۔ سینا خاندان کی تاریخ کے لیے دیکھیے آراے، محمد از ہسٹری آف بنگال، جلد اول، ہندو سپرٹ، انگریزی، دی یونیورسٹی آف ڈھاکہ، ۱۹۳۳ء، ص ۲۲۹-۲۰۵۔
- (۳) جادونا تھ سرکار، حوالہ سابق، باب سوم، ص ۷۰-۵۸؛ ص ۹۴-۹۱۔
- (۴) جادونا تھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۸۲-۹۱۔  
ملاحظہ کیجیے، منہاج سراج کی طبقات ناصری، محمد حبیب، خلیق احمد نظامی، اے کو مپرس، ہینسو، ہسٹری آف انڈیا، جلد پنجم، دی دہلی سلطانیٹ، دہلی، ۱۹۷۰ء، ص ۱۱۶۔  
۱۱۳۵، مسز کے نور الحسن کے قلم سے۔ این۔ بی۔ رائے، بنگال، دی دہلی سلطانیٹ، دی ہسٹری اینڈ کلچر آف دی انڈین پیو پیل، جلد ششم، دہلی، ۱۹۶۷ء، ص ۱۹۳۔
- (۵) جادونا تھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۱۹۵ اس دور کے تاریخی واقعات کے تعین میں ضیاء الدین برنی کی تاریخ فیروز شاہی اور ابن بطوطہ کی رحلہ سے بھی مدد نہیں ملتی۔
- (۶) حسین شاہی خاندان کے لیے دیکھیے ممتاز الرحمن، طرف دار حسین شاہی بنگال، انگریزی میں، ۱۹۳۷ء سے ۱۵۳۸ء تک، اے سوشیو لوجیکل اسٹڈی، ڈائریکٹک سوسائٹی آف پاکستان، ڈھاکہ، ۱۹۶۵ء، ۱۴۰ صفحات، شعر کھاموئے موکھ بادھیائے، بانگلارہ، تیجیا شیرود شعر، بکھر، شادہین سلطانیر علی، (کلکتہ، ۱۹۶۲ء)۔
- (۷) ممتاز الرحمن، طرف دار، حوالہ سابق، باب ہفتم، ص ۲۸۳-۲۳۸۔
- (۸) جادونا تھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۷۷، ۷۵، ۷۴۔
- (۹) جگدیش نرائن سرکار، اسلام ان بنگال، تھریٹنڈ ٹو نیشنل سینیچوری (کلکتہ، ۱۹۷۲ء، ص ۱)۔
- (۱۰) جادونا تھ سرکار، حوالہ سابق، باب دہم، ص ۱۰۰-۸۳۔ مغل سپرٹ۔
- (۱۱) آزاد المحینی، کرم علی ادیبوسف علی کی فارسی تاریخوں کے ترجمے انگریزی میں، بنگال، زونین، جادونا تھ سرکار، ڈائریکٹک سوسائٹی، کلکتہ،



۱۹۵۳ء، ۵۰ صفحات، ملاحظہ کیجیے، کے کے  
و نو کی کتاب علی وردی پر، ڈاکٹر عبدالکریم  
کی کتاب مرشد قلی خاں پر اور برہمچین کمار  
گیتا کی سراج الدولہ پر (۱۹۷۲ء)۔

(۱۲) عبدالکریم، سوشل میٹری آف دی مسلس  
ان بنگال ڈھاکہ، ۱۹۵۹ء، ص ۱۸-۱۷۔

(۱۳) عبدالکریم، حوالہ مذکورہ بالا، ص ۱۸،  
نوٹ۔ ۱: انعام الحق، پورہ پاکستانی اسلام، یعنی  
مشرقی پاکستان میں اسلام، ڈھاکہ،  
۱۹۷۸ء؛ انعام الحق، مسلم بنگالی ادب۔

(۱۴) این، کے، سنہا۔ دی میٹری آف بنگال،  
۱۹۵۷ء تا ۱۹۵۹ء۔ دہلی، یونیورسٹی پریس،  
ص ۵؛ ممتاز الرحمن طرفدار، حوالہ سابق، ص ۱۳

عبدالکریم، حوالہ سابق، باب چہارم، ص ۱۵ تا ۱۷۔  
(۱۵) سامی نسل کے بھی بہت سے لوگ آکر  
بنگال میں آباد ہو گئے، انعام الحق، مسلم  
بنگالی ادب، ص ۷۔

(۱۶) انعام الحق، حوالہ سابق، ص ۳۳-۳۲۔  
(۱۷) انعام الحق، حوالہ سابق، ص ۶۶، جس میں  
لکھا ہے کہ ان میں سے بہت سے شیعہ علما  
اور تاجر تھے۔

(۱۸) جلد شیش نرائن سرکار، حوالہ سابق، ص  
۲۳-۲۲۔ جس میں لکھا ہے کہ ان کی بعض غلطیوں  
کی وجہ سے ان کو ہندو سماج سے خارج  
کر دیا گیا تھا۔ اس لیے وہ اسلام قبول

کرنے پر مجبور ہوئے۔

(۱۹) لکشمی سینا کے دور حکومت میں بنگال کے  
بدھ مذہب کا خاتمہ ہو گیا کیوں کہ وہ ہزت  
خود کٹر ہندو تھا، آر، سی، محمد آر۔ میٹری  
آف بنگال، جلد اول، (ڈھاکہ، ۱۹۷۳ء)،  
باب بعنوان "بدھزم" بدھوں پر مظالم کا  
نقشہ رانی پنڈت کی نظم "نرخنیر رشنا" میں  
کھینچا گیا ہے۔ محمد شہید اللہ، حوالہ سابق،  
ص ۶۰-۵۹۔

(۲۰) ممتاز الرحمن طرفدار، حوالہ سابق، ص ۳۱۲۔  
(۲۱) ان کے علاوہ چار اور غیر معروف سلسلے بھی  
مثلاً قلندر یہ، مدار یہ، شطاریہ اور ادھیہ بنگال  
میں رائج ہوئے۔

(۲۲) انعام الحق، بکے صوفی پر وہ بھاب (بنگلہ میں)  
یعنی بنگال پر صوفیوں کا اثر دیکھئے (۱۹۳۵ء)۔  
(۲۳) انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، (کراچی، ۱۹۵۷ء)،  
ص ۳۰-۲۹؛ ہلایدہ مصرانے ایک نظم

"شیخ شہودیا" میں ان کی کرامات کا ذکر کیا ہے۔  
(۲۴) ان سب صوفیہ کے حالات کے لیے ملاحظہ  
کیجیے، عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۱۳۹-۸۴  
اور انعام الحق صاحب کی کتاب بھی۔

(۲۵) عبدالکریم، حوالہ سابق، باب سوم، صوفیہ  
کرام اور ان کے اثرات، ص ۱۲۳-۸۲  
اور محمد انعام الحق، اے میٹری آف صوفی زمر  
ان بنگال، ڈھاکہ، ۱۹۷۵ء۔



العام الحق نے مسلم بنگالی ادب (ص ۱۱۴) میں لکھا ہے کہ ان میں قلندری، مداری اور اوصی سلسلوں کا اثر عوام پر سب سے زیادہ تھا۔

(۲۶) عبدالمجید سالک، مسلم ثقافت ہندوستان میں، دلاہور، ۱۹۵۷ء، ص ۲۴۸ بجوالہنٹر (۲۷) عبدالکریم، حوالہ سابق، تفصیل کے لیے دیکھیے، ص ۶۱-۳۹؛ دوسرے مسلمان اکابر کی خدمات کی تفصیل بھی اسی کتاب میں موجود ہے۔

(۲۸) ممتاز الرحمن، طرفدار، حوالہ سابق، ص ۳۷؛ ۳۰۶، ۱۳۱، ۲۹۳، ۲۹۲، ۲۹۰؛ عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۱۳۰، ۱۱۰، ۱۰۹۔

(۲۹) جادونا تھہ سرکار، حوالہ سابق، باب دہم، ص ۱۸۷ وما بعد۔

(۳۰) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۵۱-۸؛ بنگالی مسلمانوں کے حج کے بارے میں بھی دیکھیے اسی کتاب کا صفحہ ۵۲-۵۱۔

(۳۱) ممتاز الرحمن، طرفدار، حوالہ سابق، ص ۵۷۔

(۳۲) محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۰۳، اسی غزل کا منقطع ہے۔

حافظ ز شوق مجلس سلطان غیاث الدین  
فانل مشوک کار تو از نالہ می رود۔

(۳۳) خصوصاً نیچی ذات کے ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات دوستانہ تھے، دیکھیے ممتاز الرحمن

طرف دار، حوالہ سابق، ص ۳۳۳-۳۴۰۔

ہندو مسلم اتحاد کا ایک اہم ثبوت یہ ہے کہ سلطان حسین شاہ کے عہد حکومت میں اعلا عہدوں پر صرف ہندو ہی فائز تھے۔

دیکھیے جادونا تھہ سرکار، حوالہ سابق، ص ۱۵۱-۱۵۲

(۳۴) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۲۹-۲۸۔ گائڈوں میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے تعلقات ہمیشہ بہت اچھے تھے۔

(۳۵) مسلمانوں اور برہمنوں کے تعلقات دیکھیے ممتاز الرحمن، طرفدار، حوالہ سابق، ص ۱۹۸-۱۹۹۔

(۳۶) سوریندر سنگھ، کوہلی، گوردوانک، جیون درشن اتے کاردکلا، چندری گڑھ، ۱۹۶۹ء؛ تارا چند، حوالہ سابق، ص ۱۷۷-۱۶۶۔

(۳۷) تارا چند، حوالہ سابق، ص ۲۱۳ وما بعد؛ ممتاز الرحمن، طرفدار، حوالہ سابق، باب ششم، ص ۱۸۹ سے ۲۳۷ تک۔

(۳۸) تارا چند، حوالہ سابق، ص ۲۱۷۔

(۳۹) دیکھیے ڈی، سی، سین کی انگریزی کتاب جینینہ پر۔

(۴۰) تارا چند، حوالہ سابق، ص ۲۱۸۔

(۴۱) ہسٹری آف میڈیول بنگال، دکلکتہ، ۱۹۷۴ء، ص ۲۰۵-۱۹۸؛ ممتاز الرحمن نے بھی اس سے انکار کیا ہے۔ حوالہ سابق، ص ۲۲۷-۲۲۸

(۴۲) ملاحظہ کیجیے ان کی سوانح عمری، کرشنا داس کیراج، جینینہ چرنیا مرثیا، تہ ضیف کردہ



۱۵۸۵ء بہ تصبیح شہو کمار سین، ۱۹۶۳ء جس میں لکھا ہے کہ برندا سن کے قریب ان کا ایک مناظرہ ایک مسلمان صوفی سے ہوا تھا اور ان کا مناظرہ ندیا کے تاضی کے ساتھ بھی مشہور ہے۔ دیکھیے عبدالکریم کی کتاب ص ۲۰۵-۲۰۲۔

(۴۳) انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۶۵-۶۸۔ جہاں لکھا ہے کہ مسلمان صوفی حضرات کے عقائد کا اثر ان پر گہرا تھا، تارا چند حوالہ سابق، ص ۲۱۸-۲۱۷۔

(۴۴) تارا چند، حوالہ سابق ص ۲۲۰-۲۱۹؛ ڈی سی، شین۔ چینیہ اینڈ ہراتج، کلکتہ یونیورسٹی، ۱۹۲۳ء، ۲۲۵ صفحات۔

(۴۵) صوفیائے کرام کے اثرات کے لیے دیکھیے عبدالکریم، ص ۱۳۹-۸۴، بہت تفصیلی، اور انعام الحق کی انگریزی کتاب بنگالی میں تصوف کی تاریخ پر۔

(۴۶) ان دونوں لفظوں کے لیے دیکھیے سرمنیر دیس کی، اے سنسکرت انگلش ڈکشنری، دہلی ایڈیشن، ۱۹۶۳ء، ص ۲۲۵ اور ۵۸۴۔ ”کیرتن“ کا مطلب ہے بھگوان کا نام بار بار دہرانا اور اس کی حمد و ثنا کرنا۔ ”پداو“ خاص طور سے دلشہو مت کے عارفانہ گیتوں کو کہتے ہیں، صوفیوں کی غزلیات اور دلشہو مت کی پداویوں

میں جو خیالات نظم ہوئے ہیں ان میں کافی مماثلت پائی جاتی ہے۔ دیکھیے انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۶۵-۶۴۔

(۴۷) محمد انعام الحق، بنگلے صوفی پر دہاب، ص ۱۷۸-۱۷۱ میں تفصیل موجود ہے۔ ممتاز الرحمن طرفدار، ص ۲۶-۲۲۵۔

(۴۸) محمد انعام الحق، حوالہ سابق۔

(۴۹) جگدیش نرائن سرکار، حوالہ سابق، ص ۲۹۳۔ جہاں انھوں نے گارسن وٹاسی کا حوالہ دیا ہے، یہاں انھوں نے ان صوفیوں کے نام لکھے ہیں جو بنگالی میں ہرد لغزیر تھے۔

(۵۰) جگدیش نرائن سرکار، حوالہ سابق، ص ۳۶ اور ص ۵۰ جہاں سید اسماعیل شہید کی طوط مستقیم اور نقدیہ الایمان کا حوالہ دیا گیا ہے۔

(۵۱) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۱۷۵-۱۷۰؛ ممتاز الرحمن طرفدار، حوالہ سابق، ص ۱۶۵-۱۶۰؛ ۱۸۳۰، ۱۷۷، تارا چند، حوالہ سابق، ص ۲۱۷۔

(۵۲) عبدالکریم، حوالہ سابق، ۱۶۹-۱۶۷۔

(۵۳) پانچ پیر درگاہ کے لیے دیکھیے احمد حسن دانی کی کتاب ص ۳۳-۲۳۲۔

(۵۴) دیکھیے محمد شہید اللہ کی کتاب، بنگالی جینے مشامان پر دہاب (بنگلہ میں)، یعنی بنگالی سماج پر مسلمانوں کا اثر۔

(۵۵) ممتاز الرحمن طرفدار، باب دوم، ص ۶۷-۶۵ اور ص ۳۲۱۔



- (۶۲) عزیز احمد، اسٹڈیز ان اسلامک کلچر ان دی انڈین اینوارنمنٹ، آکسفورڈ (۱۹۶۲ء)، ص ۲۲۳۔
- (۶۵) انعام الحق، 'مسلم بنگالی ادب'، ص ۷۵-۷۰؛ محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۵۱، ۱۳۶، ۱۰۳؛ قاضی عبدالمتان، 'دی ڈیولپمنٹ آف دو بھاشی لٹریچر ان بنگال'، (ڈھاکہ، ۱۹۵۷ء)، ۲۳۵ صفحات
- (۶۶) دیکھیے علی اشرف، 'دی مسلم ٹریڈیشن ان بنگالی لٹریچر'، (کراچی، ۱۹۶۷ء)، ۶۷ صفحات
- (۶۷) اس قسم کی نظمیں کو بنگلہ میں 'پو تھی' کہتے ہیں جن میں عربی اور فارسی الفاظ کثرت سے استعمال کیے جاتے ہیں۔
- (۶۸) انعام الحق، 'مسلم بنگالی ادب'، ص ۱۸۰-۱۶۰؛ شاہد ان کی وفات ۱۹۷۲ء میں ہوئی، عبدالکریم بنگلہ پراچین پو تھی دوارن، دہلی (دہلی)۔
- (۶۹) انعام الحق، حوالہ سابق، ص ۳۳۲-۳۳۱؛ عبدالمجید سالک، حوالہ سابق، ص ۳۰-۵۲۹؛ اس زمانہ کے بنگالی ادب میں بھی عربی و فارسی کے محاورے، تشبیہات اور ضرب الامثال ہندو اہل قلم استعمال کرتے ہیں جو مسلم ثقافت کے اثر کا نتیجہ ہیں۔

- (۷۰) عبدالمجید سالک، 'مسلم ثقافت ہندستان میں'، دلاہور، (۱۹۵۷ء)، ص ۲۰۹-۲۰۸؛ فارسی سکراری زبان کے بارے میں دیکھیے، محمد انعام الحق، 'مسلم بنگالی ادب'، ص ۱۵۲-۱۱ سارے مدرسوں

- (۷۱) ممتاز الرحمن، طرفدار، حوالہ سابق، ص ۳۳۳۔
- (۷۲) ریاست بنگال میں سرکاری زبان فارسی تھی لیکن بنگلہ کو درباری اعزاز حاصل تھا۔
- (۷۳) محمد شہید اللہ، بنگلہ ادب کی تاریخ، اردو ترجمہ مولانا عبدالرحمن بنجود، ڈھاکہ (۱۹۵۷ء)، ص ۱۰۲۔
- (۷۴) انعام الحق، 'مسلم بنگالی ادب' (اردو)، کراچی، (۱۹۵۷ء)، ص ۳۵۔
- (۷۵) قطب نے مرگادنی میں حسین شاہ کا نصیب لکھا ہے۔ جادونا تھ سرکار، نفس مصدر، ص ۱۵۲
- (۷۶) محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۰۹-۱۰۷؛ انعام الحق، حوالہ سابق، ص ۵۱-۴۹؛ یہ ترجمہ پراگلی ہا بھارت کے نام سے مشہور ہے، کیرتی باس نے گورکھ سلطان کی ہدایت پر رامائن کا بنگلہ نظم میں ترجمہ کیا تھا۔
- (۷۷) انعام الحق، عبدالکریم، اراکان راج شہا بازلگہ شانتیہ، یعنی اراکان کے دربار میں بنگلہ ادب، (دہلی، ۱۹۳۵ء)۔
- (۷۸) دی اور یجن اینڈ ڈیولپمنٹ آف دی بنگالی لنگویج، (لندن، ۱۹۷۷ء)، جلد اول، ص ۲۰۶۔
- (۷۹) دینیش چندر سین، 'ہٹری آف بنگالی لنگویج اینڈ لٹریچر'، (دہلی، ۱۹۷۷ء)، ص ۷۷۔
- (۸۰) محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ علاء نے ۱۹۷۱ء میں وفات پائی، 'انعام الحق' بنگالی مسلم ادب، ص ۲۷۳-۲۷۰۔



کے لیے دیکھیے، عبدالکریم، حوالہ سابق،

ص ۵۲-۴۲، ان، ان، لا، سپریموشن

آف لزننگ ان انڈیا ڈیورنگ محمدن رول

بائی محمدنس (لنڈن، ۱۹۱۶ء) ص ۱۱۳-۱۰۶۔

(۷۱) دیکھیے صغیر حسن المعصومی کا مقالہ رسالہ

اسلامک کلچر، حیدرآباد میں (۱۹۵۲ء) ص ۸

و مابعد۔

(۷۲) مالہ کے کتبے ہیں جس کی تاریخ ۱۵۲۷ء

ہے اس مدرسہ کا ذکر ہے۔ دیکھیے جرنل آف

دی ایٹیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ۱۹۱۸ء،

ص ۳۰۳، ابوالمحنات ندوی، ہندستان کی

قدیم اسلامک درس گاہیں۔ دمعارف

اعظم گڑھ، ۱۹۹۱ء، ص ۵۷ و مابعد، اس

کتاب میں ایک باب مدارس بنگال پر

ہے۔ ص ۶۲-۵۶۔

(۷۳) جادونا تھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۳۹۰-۳۸۹۔

ان، ان، لا، حوالہ سابق۔

(۷۴) ان، ان، لا، حوالہ سابق، ص ۱۱۳۔

(۷۵) ان کا کتب خانہ کلکتہ کی نمیشن لائبریری

میں موجود ہے۔

(۷۶) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۷۳، صغیر حسن

المعصومی کی رائے یہ ہے کہ نام حق مولانا

ابو توامہ کی تصنیف ہے لیکن عبدالکریم

ممتاز الرحمن اور ڈاکٹر محمد حبیب اللہ کا خیال

ہے کہ اسے ان کے کسی شاگرد نے لکھا تھا۔

(۷۷) عبدالکریم، حوالہ سابق، ص ۸۱-۸۰۔

(۷۸) ابو المحسنات ندوی، حوالہ سابق، ص ۶۲،

۱۱۷ میں کلکتہ مدرسہ کا قیام عمل میں آیا تھا۔

(۷۹) ممتاز الرحمن، طرفدار، حوالہ سابق، ص ۲۹۵

جس میں لکھا ہے کہ زمانہ وسط میں مصوری

خالص مذہبی رنگ لیے ہوئے تھی۔

(۸۰) اس کی تفصیل ممتاز الرحمن طرفدار کی کتاب

میں ملاحظہ کیجیے، ص ۹۱-۲۸۲۔

(۸۱) جادونا تھ سرکار، حوالہ سابق، ص ۳۲۱۔

(۸۲) حسین شاہی خاندان کی عمارتوں کی تفصیل

کے لیے دیکھیے، ممتاز الرحمن طرفدار کی کتاب،

ص ۳۰۹-۲۹۵۔ ملاحظہ کیجیے، احوال گورو

نپنڈو، منشی شہام پرشاد کی، مصحح احمد حسن

دانی جو موخر الذکر کی انگریزی کتاب کے

ساتھ شائع ہوئی ہے۔

(۸۳) احمد حسن دانی، ڈھاکہ، اے ریکارڈ آف

اٹس چینجنگ فورچرنس (ڈھاکہ، ۱۹۵۶)

۸۰ صفحات۔

(۸۴) ابن، ڈی، بھٹا چارپہ، مرشد آباد، ۱۷۷۱ء

اسٹڈی ان اربن جگرافی دہلی، ۱۹۵۹ء

(۸۵) بنگال کے اسلامی فن تعمیر پر ملاحظہ کیجیے احمد

حسن دانی کی مسلم آرکیٹیکچر ان بنگال، (ڈھاکہ،

۱۹۶۱ء)، ۲۷۸ صفحات + ۲۲ صفحات ناری

متن، احوال گورو نپنڈو، ۱۷۷۱ء۔

(۸۶) الیاس شاہی اور حسین شاہی طرز تعمیر کے لیے



دیکھیے احمد حسن دانی، حوالہ سابق، ص ۱۴۰

۵۳، پرسی براؤن، انڈین آرکیٹیکچر اسلامک

سیریز، جلد دوم (دیکھیے ۱۹۶۲ء) ص ۳۶-۳۷

(۸۷) دیکھیے احمد حسن دانی، حوالہ سابق، ص ۱۸۷

۱۸۰، باب بعنوان 'نگالی ہٹ روف

آرکیٹیکچر۔

(۸۸) ان علاقائی عمارتوں کے لیے دیکھیے احمد حسن

دانی، حوالہ سابق، باب ۹، ص ۱۴۵-۱۵۳

(۸۹) مغل دور کے مرشد آباد کی عمارتوں کے لیے

ملاحظہ کیجیے احمد حسن دانی، حوالہ سابق،

ص ۲۷۸-۲۷۹

(۹۰) - آرڈی، بنیرجی کی رائے، احمد حسن دانی،

حوالہ سابق، ص ۳۱-۳۲

(۹۱) ان عمارتوں کی تفصیل احمد حسن دانی کی

کتاب میں ص ۱۸۸ سے ۲۲۸ تک موجود

ہے، باب دو از دہم 'امپیریل مغل اسٹائل'؛

عہد مغلیہ کی عام عمارتوں کے بارے میں ملاحظہ

کیجیے: پرسی براؤن، حوالہ سابق، ص ۱۲۵-۹۵

(۹۲) تاراج چند، حوالہ سابق، ص ۲۵۵۔ ممتاز الحسن

طرفدار، ص ۳۰۸

(۹۳) ڈھاکہ یونیورسٹی کے ڈاکٹر مستفیض الرحمن

صاحب نے بتایا کہ لندن کے وکٹوریہ اور

البرٹ میوزیم میں ایک فارسی محظوظہ ملا

ہے جو سلطان نصرت شاہ ولد سلطان حسین شاہ

کے زمانے کا ہے۔ اس میں آٹھ یا نو نمونے

مصوری کے پائے جاتے ہیں، اس پر ایک

مضمون لندن کے کسی رسالے میں شائع ہوا

ہے لیکن وہ اس کی تفصیل نہیں بنا سکے۔

(۹۴) ممتاز الرحمن طرفدار، حوالہ سابق، ۲۹۵-۲۹۲

سولہویں صدی کے بنگال میں راک گورشاہا

ہر دلعزیز تھا جسے جون پور کے حسین شاہ شہر

نے ایجاد کیا تھا۔

(۹۵) ان کے ناموں سے ظاہر ہے کہ یہ مسلمانوں

کے ایجاد کردہ ہیں۔

(۹۶) ان کے علاوہ 'وزاری' گانے اور 'وجودیہ'

گانے بھی مسلمانوں کے ایجاد کردہ ہیں۔ ادیبان

لالن گیت کا ذکر بھی ضروری ہے جو لال

فقیر کی طرف منسوب ہے، اگرچہ وہ ہندو

تھے لیکن ان پر صوفیانہ خیالات کا اثر بہت

گہرا ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے لوگ گیت

مثلاً بھادواہیہ اور بھائیالی بھی بنگال کے

گیت ہیں جنہیں مسلمانوں نے کافی ترقی دی۔

(۹۷) دیکھیے ادیندر اناتھ بھٹا چاریہ، بالکل بادل

و بادل گان دکلکتہ، ۱۹۵۷ء، انڈین موہن باسو،

بارل پد اولی، دیو پور، ۱۹۷۲ء، چند گیتوں

کا انگریزی ترجمہ بھی موجود ہے۔ دیکھیے دین

بھٹا چاریہ، دی میر آف دی اسکائی (لندن،

۱۹۶۲ء)، ۱۲۰ صفحات، جس میں ص ۳۴ پر

ایک بادل گیت پر رومی کی مثنوی کا اثر

دکھایا گیا ہے۔ ٹیگور نے ۱۹۲۵ء سے بادل



گیتوں کو جمع کرنا شروع کیا تھا۔

۱۹۸۱ء شاہ محمد اسماعیل شہید، صراطِ مستقیم، اردو ترجمہ دیوبند، (تاریخ اشاعت درج نہیں) ۱۹۲ صفحات؛ محمد شہید اللہ، حوالہ سابق، ص ۱۳۷-۱۴۵؛ مکتوبات سید محمد شہید اور کالا پانی، اردو ترجمہ مع متن فارسی، اردو ترجمہ، سخاوت مرزا، مرتب محمد جعفر تھاغیسوری، کراچی، ۱۹۹۹ء، ۸۰۸ صفحات؛ کر بلا سے بالاکوٹ تک، دہلی، ۱۹۷۷ء، ۲۸۸ سے ۳۱۹ صفحات؛ غلام رسول ہرکی کتاب سید احمد شہید پر، عبدالمجید سالک، حوالہ سابق، ص ۲۶-۲۲۵۔

۱۹۹۰ء شاہ محمد اسماعیل شہید، تقویۃ الایمان، دلاہور، ۱۹۵۶ء، ۹۴ صفحات، ان دونوں کتابوں کے مصنف کا نام جگدیش نارائن سرکار نے مولوی محمد اسلام لکھا ہے، دیکھیے حوالہ سابق، ص ۹۴؛ دیکھیے مجموعہ تقویۃ الایمان مع تذکیر الاخوان، شاہ محمد اسماعیل شہید، کراچی، ۱۳۷۷ھ ہجری، ۷۰۷ صفحات۔

۱۰۰۰ء انعام الحق، مسلم بنگالی ادب، ص ۳۰۶-۳۰۵ ۱۰۱۰ء معین الدین احمد خاں، اے ہسٹری آف دی فرائضی مومنٹ ان بنگال، ڈاؤن ٹو

۱۰۰۰ء ڈی ۱۹۰۶ء ڈھاکہ یونیورسٹی، ڈاکٹر ٹیپ کا مقالہ، ۱۹۹۶ء، ۳۷۲ صفحات؛ قیام الدین احمد دیوبند، مومنٹ ان انڈیا، کلکتہ، ۱۹۶۶ء، ۳۹۱ صفحات۔

۱۰۲ قیام الدین احمد، حوالہ سابق، ص ۹۲-۸۹۔ ان کا اصل نام میر نثار علی تھا؛ جگدیش نارائن سرکار، حوالہ سابق، ص ۷۵-۷۲ (تفصیلی) ۱۰۳ قیام الدین احمد، حوالہ سابق، جگدیش نارائن سرکار، حوالہ سابق، بنگال میں حکومت برطانیہ کے قیام کے وقت صرف پندرہ زمیں دار خاندان ساٹھ فی صدی آراضی کے مالک تھے اور اکثر زراعت پیشہ لوگ مسلمان تھے جگدیش نارائن سرکار، حوالہ سابق، ص ۶۴-۶۲۔

۱۰۴ ان کی تفصیل کے لیے دیکھیے ممتاز الرحمن، طرفدار اور جگدیش نارائن سرکار کی کتابیں۔ ۱۰۵ بنگال کے زمانہ وسطی کی جو تاریخ غیر مسلموں نے لکھی ہے اس میں اسلام کی خدمات کو یا تو نظر انداز کر دیا ہے یا بہت کم کر کے دکھایا گیا ہے۔ دیکھیے، تین کار راءے چوہدری کی کتاب، بنگال اکبر اور جہاں گیر کے عہد میں دانگریزی میں، کلکتہ، ۱۹۵۳ء، ۷۶ صفحات۔



عبدالقیوم رفیقی

# کشمیر میں اسلام۔ ایک کل جہتی مطالعہ

کشمیر ہمیشہ سے تہذیب و تمدن کا گہوارہ رہا ہے۔ یہاں مختلف مذاہب نے رنگ برنگے پھولوں کی طرح مختلف اوقات اور ادوار میں اپنی بہار دکھائی۔ ہندو مت کے ساتھ ساتھ بدھ مت کی ترقی و ترویج کے لیے بھی یہ سرزمین بہت سارے کارثابت ہوئی اور بعد میں جب اسلام اس وادی کی گلی پوش کے لیے وارد ہوا تو کشمیریوں نے اس کا استقبال بھی بڑی گرم جوشی سے کیا اور اپنے آپ کو اس کی اشاعت کے لیے وقف کیا۔ اشاعت اسلام تاریخ کشمیر کا ایک ایسا اہم واقعہ ہے جو کشمیر کے لوگوں کی زندگی کے مختلف پہلوؤں میں ایک انقلابی تبدیلی کا باعث ہوا اور جس کے نتیجے میں یہاں ایک نیا تہذیب و تمدن وجود میں آیا۔

موضوع نہ صرف دلچسپ بلکہ غور طلب بھی ہے۔ اس تحقیق طلب موضوع نے دنیا کے مختلف محققین کو کشاں کشاں اپنی طرف متوجہ کر کے غور و فکر پر اکسایا۔ مگر پھر بھی اس مسئلے پر اطمینان بخش تحقیق کا فقدان ہے۔

کشمیر میں مسلمانوں کا تسلط ۱۳۳۹ء سے لے کر ۱۸۱۹ء تک رہا۔ لیکن یہاں اس طویل دور کا مفصل تنقیدی جائزہ پیش کرنا مشکل ہی نہیں ناممکن بھی ہے۔ تاہم اس مختصر مقالے میں چند حقائق کی واکشائی کرنے کی ایک کوشش کی گئی ہے۔

یہ بات اب مسلم الثبوت ہے کہ ۱۳۳۹ء میں مسلم سلطنت کی بنیاد پڑنے سے بہت قبل کشمیر میں مسلمان آباد ہو چکے تھے۔ کشمیر میں مسلمانوں کی آباد کاری کا آغاز تقریباً آٹھویں صدی عیسوی سے پہلے ہوا تھا۔ پہلے عرب اور بعد میں ترکوں نے



وقتاً فوقتاً کشمیر پر چڑھائی کرنے کی کوشش کی۔ لیکن کشمیر کے جغرافیائی حالات نے ان کے خیالوں کو شرمندہ تعبیر نہیں ہونے دیا۔ اور وہ اپنی تمام مساعی میں ناکام رہے۔<sup>(۲)</sup> لیکن کشمیر کی سرہنگ چوٹیاں اور اونچے اونچے پہاڑ مسلمان پناہ گزینوں اور سرفروشنوں کو اس سرفروشن میں وارد ہونے سے نہ روک سکے۔ تاریخ میں اس کی بے شمار مثالیں موجود ہیں۔ علی ابن حمید کو فی آٹھویں صدی عیسوی کے آغاز میں عرب کے ایک شخص محمد الفی کے کشمیر میں وارد ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اس وقت کے ہندو حکمران چندرا پٹا نے محمد الفی کا بڑا پر جوش استقبال کیا اور اسے ایک بہت بڑی جاگیر سے نوازا جو اس کے انتقال پر کسی دوسرے مسلمان موسوم بہ "جام" نے وراثت میں پائی اس مسلمان نے کشمیر میں کئی مساجد تعمیر کیں۔<sup>(۳)</sup> اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی میں بھی کشمیر میں مسلمانوں کی ایک خاصی تعداد آباد تھی۔ کلہن (KAL-HANA) کی راج ترنگنی کا مطالعہ کرنے سے اس بیان کو اور بھی تقویت ملتی ہے اور ہم مصدقہ طور پر کہہ سکتے ہیں کہ مسلم سلطنت کی بنیاد پڑنے سے بہت قبل کشمیر میں مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد نہ صرف آباد تھی بلکہ ان میں کئی اچھے عہدوں، خاص کر فوج میں تعینات تھے۔<sup>(۴)</sup> یہاں تک کہ تیرھویں صدی عیسوی تک کشمیر میں مسلمانوں کی ایک بڑی "کالونی" آباد ہو چکی تھی۔ لیکن اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ مسلم سلطنت کی بنیاد پڑنے سے اسلام کی اشاعت کو انتہائی تقویت پہنچی۔ مسلم حکومت کے اس دور میں نہ صرف غیر ملکی مسلمانوں کی ایک بہت بڑی تعداد یہاں آکر آباد ہوئی بلکہ کشمیر کے مقامی لوگ بڑی تعداد میں مشرف بہ اسلام ہوئے۔ غور طالب نکتہ یہ ہے کہ اس تبدیلیی مذہب کے پس پشت کون سے عوامل کار فرما تھے۔ زیر نظر ماحذوں کے عمیق تنقیدی مطالعہ سے اس سلسلے میں وارد ہونے والے شکوک و شبہات کا قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اور یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ یہ عمومی تبدیلیی مذہب کسی زور زبردستی کا نتیجہ نہیں تھی بلکہ اس دور کے کشمیر کی سماجی خامیاں اور اقتصادی وجوہات اس کا پیش خیمہ تھیں۔ ذات پات کی روح فرسایدات، اونچے مناصب حاصل کرنے کے لیے اندھی خود غرضانہ جدوجہد، ہندومت کا زوال اور برہمنوں کے رسم و رواج، یہ سب اس کے ذمہ دار تھے۔ ان ہی سب وجوہات کو صونیا کے کرام اور اسلام



کے علمبرداروں نے اپنے مذہب کی تبلیغ کی خاطر بحیثیت ہتھیار کے استعمال کیا۔ رنچن، رام چندر، سہہ بٹ اور خاندانی امرا جیسے ماگرے ڈار، لون، رینہ وغیرہ صاحب اقتدار خاندانوں کا بلا کسی ظلم و تشدد یا زور و بردستی کے اسلام قبول کر لینا اس کی ایک واضح دلیل ہے کہ کشمیر میں اشاعت اسلام کے اندر رضا کارانہ قبول اسلام کو ایک خاص مقام حاصل ہے۔

تاہم اس بات میں بھی شبہ کی کوئی گنجائش نہیں کہ اکتے دکتے مسلمان حکمرانوں جیسے سلطان سکندر اور علی شاہ کے عہد میں اشاعت اسلام کے سلسلے میں ظلم و جبر اور دباؤ استعمال بھی کیا گیا لیکن یہ زیادہ دیر پا ثابت نہیں ہوا۔ کیوں کہ سلطان زین العابدین نے جو کہ مندہ ہی رواداری اور عدل و انصاف جیسے سنہری اصولوں کے لیے تمام دنیا کے حکمرانوں میں عدیم المثال تھا تخت نشین ہوتے ہی ان سب لوگوں کو جنھوں نے کسی زبردستی کی بنا پر اسلام قبول کیا تھا اپنا اپنا مذہب اختیار کرنے کی اجازت دے دی اور تمام ظلم و جبر کی بیخ کنی کر دی۔ اس وقت کے ایک ہم عصر مورخ کے مطابق سلطان زین العابدین کے دور حکومت میں بھی مسلمانوں کی آبادی بہت کم تھی۔ جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کشمیر میں اشاعت اسلام زور و تلوار سے نہیں بلکہ صوفیائے کرام کی کادشوں کا نتیجہ تھا۔ صوفیائے کرام نے کشمیری سماج کی کئی برائیوں کی مخالفت کر کے جن سے عام لوگ تنگ آچکے تھے ان اسلامی اصولوں کی تشہیر کی جو ان کے لیے باعث نجات بنے۔ ان اصولوں نے لوگوں کو کچھ اس طرح اپنی طرف راغب کیا کہ وہ ان کو اپنانے پر آمادہ ہو گئے۔ مثلاً ذات پات کی رسم، جو کشمیر میں اتنی عام تو نہ تھی جتنی کہ ہندوستان میں، لیکن کچھ بھی اس رسم کی برائیاں اور خامیاں کشمیر میں کافی حد تک رواج پا گئی تھیں۔ کلہن "KALHANA" کی راج ترنگنی سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اویخ نیچ اور ذات پات کا زہر کشمیری سماج کی رگ رگ میں سرایت کر گیا تھا۔ جس کے سہارے کشمیریوں کا برسر افتداری طبقہ کثیر التعداد لوگوں کے لہو سے اپنی زندگی کی داستان کو رنگین بنائے ہوئے تھا۔ اسلام کے مبلغوں نے حالات کا جائزہ لیتے ہوئے ان اسلامی قدروں کو اجاگر کیا جو اخوت، بھائی چارہ اور برادری سکھانے کے علاوہ اویخ نیچ کے تصورات سے بالکل مستبر اور پاک ہیں۔ اس کی مثالیں ہمیں ہم عصر صوفی لطیف چیمپیں بکثرت ملتی ہیں، انھوں نے ان تعلیمات کا عملی ثبوت خاتما ہوں اور مساجد میں پیش



کیا جہاں ہر ایک کے ساتھ یکساں سلوک کیا جاتا تھا اور مساوات و یکسانیت کی تعلیم دی جاتی تھیں۔ خالق ہوں میں علم کو، ذات پات اور دولت غرض کہ ہر چیز پر نوعیت حاصل تھی اور ایک غریب عالم کی اطاعت ایک جاہ و حشمت کے مالک امیر پر فرض تھی۔ صوفیوں نے اس فلسفے اور طرز زندگی کو کشمیر کے کونے کونے میں پھیلانے اور عام کرنے کی انتھاک کوشش کی۔ یہی نہیں بلکہ غیر مسلموں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لیے اپنی خالق ہوں کو غیر مسلموں کے معابد خانوں کے بالکل قریب تعمیر کیا تاکہ ان کو بالکل قریب سے اسلامی طرز زندگی کا معائنہ کرنے کا موقع ملے۔ یہی اسلام کا وہ لاثانی فلسفہ ہے جس نے کشمیر کے ذات پات کے مارے ہوئے ہندوؤں کو ایک متناطیبی کشش کی طرح اپنی طرف کھینچ لیا۔ رسم و رواج کے مارے ہندوؤں کی اسی اتر حالات سے صوفیائے کرام نے فائدہ اٹھایا اور اسلام کو فروغ دینے میں کامیابی سے کوشاں رہے۔ اس ضمن میں یہ بات کافی اہم ہے کہ اسلام کی اشاعت ایک آن کی نہیں بلکہ ایک بتدریج کارروائی کا نتیجہ تھا۔ ہم عصر مؤرخوں کے حوالے کا تنقیدی جائزہ لیے بغیر کچھ جدید محققین جیسے پروفیسر محبت الحسن اور ڈاکٹر پارمود غیرہ کی یہ رائے کہ سید علی ہمدانی جیسے صوفیوں نے راتوں رات ہندو کشمیر کو مسلم کشمیر میں تبدیل کر دیا اس حقیقت کے بالکل برعکس ہے<sup>(۸)</sup>۔ کیوں کہ ایک ہم عصر مؤرخ کے مطابق سید علی ہمدانی کے پچاس سال گزرنے کے بعد بھی کشمیر میں مسلمانوں کی آبادی قلیل ہی تھی<sup>(۹)</sup>۔ حقیقت یہ ہے کہ جو لوگ ایک بہت بڑی مدت سے کسی فلسفے، رسم و رواج اور طرز زندگی کے قائل تھے ان کا راتوں رات اس سے منہ موڑنا بعید القیاس ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سید علی ہمدانی نے اپنے ساتھی سیدوں کو کشمیر کے مختلف مقامات پر بھوکا نے جما کے دین کی تبلیغ کے لیے زور دیا۔ یا اپنے قلیل الودت پیام کی وجہ سے جہاں وہ خود تبلیغ میں کامیاب نہیں ہوئے وہاں اپنے کسی خاص ساتھی کو یہ کام انجام دینے کے لیے کشمیر میں ہی سکونت پذیر ہونے کی تلقین کی۔

اسلام کے پھیلاؤ سے نہ صرف یہ کہ کشمیریوں کی مذہبی زندگی میں ایک بہت بڑا انقلاب آیا بلکہ ان کی زندگی کا ہر شعبہ اس انقلابی تبدیلی سے متاثر ہوا۔ ایران اور وسط ایشیا سے جو صوفیائے کرام اور دوسرے مہاجرین تبلیغ دین کی خاطر کشمیر آئے وہ



مذہب کے ساتھ ساتھ اپنا کلچر، اپنا لٹریچر اور اپنے رسم و رواج بھی ساتھ لائے۔ ان کا ادب اور ان کا تہذیب و تمدن ہر لحاظ سے ترقی کی ادھی منزلیں طے کر چکے تھے۔ اور اس سے کشمیری سماج کا ہر پہلو ترک ایرانی اسلامی تہذیب کے رنگ میں رنگ گیا۔ مذہبی عقائد، سماجی زندگی، رہن سہن، صنعت و حرفت، علوم و فنون، زبان، خوراک، لباس، تجارت، آئین حکومت، غرض کہ زندگی کے ہر شعبے میں ایک نمایاں تبدیلی ہوئی۔ اس تبدیلی پر مورخ جوناراجا (JONARAJA) لکھتا ہے ”جس طرح آندھی درختوں کو تباہ کرتی ہے اور ٹڈی دھان کو اسی طرح مسلمانوں نے کشمیر کے رسم و رواج کو تباہ کر ڈالا“ اسی طرح شری ورا کشمیر کے لوگوں کے مصائب کو ان کے طرز زندگی کی تبدیلی سے منسوب کرتا ہے<sup>(۱۱)</sup>۔

کشمیر میں اشاعت اسلام سے پہلے ہندومت اور بدھ مت معاشرہ کی لپٹ اخلاقی حالت سدھارنے میں بری طرح ناکام رہے تھے۔ ہندو راجے اخلاقی قدروں سے بے نیاز ہو کر عوام کو لوٹتے تھے اور داد عیش دینے میں ہر وقت مصروف رہتے تھے۔ حکمران خاندانوں کی نکیل چند برہمنوں کے ہاتھ میں تھی چنانچہ پنڈت پریم ناتھ ہزار لکھتے ہیں ”ہندوؤں کے نظام سیاست ختم ہو چکا تھا۔ اس نظام کے تحت ترقی کے تمام امکانات معدوم ہو چکے تھے۔ اس میں سڑاند پیدا ہوئی، پھر یہ نظام لپٹی کے غار میں گرا اور اس نے دم توڑ دیا۔“<sup>(۱۲)</sup> ظاہر ہے اس عہد کی ثقافت، سماجی، اخلاقی اور روحانی اتہری عیش کوشی اور رند مشربی کے سوا کچھ بھی نہ تھی۔

مسلمانوں کی آمد سے قبل کشمیر کے لوگ عام طور پر شیو مت کے پیروکار تھے، اور یہاں یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ شیو مت ابتدائی دور میں وحدانیت کا حامی تھا۔ لیکن بعد میں بدھ مت اور تانٹرک افکار و تصورات نے کشمیری شیو مت کو بہت متاثر کیا اور یہ بھی فلسفہ ثنویت (DUALISM) کا قائل ہو گیا۔ لوگ شجر و حجر کی پرستش کے ساتھ ساتھ دریاؤں اور چشموں کی پوجا بھی کرتے تھے۔ اور ہندو مذہب ذات پات کے رسوم میں قید ہو کر رہ گیا تھا۔ اسلام چوں کہ بنیادی طور پر توحید و مساوات کا آئینہ دار ہے لازماً یہ ہندومت کے لیے ایک زبردست حریف ثابت ہوا۔ چنانچہ جب مورخ شری ورا<sup>(۱۳)</sup> SRIVARA یہ لکھتا ہے کہ ”چار مذاہبوں سے تعلق



رکھنے والے لوگوں نے اپنے اپنے مقررہ رسم و رواج کو چھوڑ کر قابل ملامت اطوار اپنائے؛<sup>(۱۳۱)</sup> تو وہ اس بات کا اظہار صاف لفظوں میں کرتا ہے کہ یہ دراصل اسلام کے بنیادی اصول یعنی مساوات و توحید ہی وہ قابل ملامت اطوار تھے جنہوں نے اہل ہند کو ایک نہار رخ اور ایک نئی قوت بخشی۔ توحید کے فلک شگاف لغزوں نے ان ان گنت خداؤں کے پرستاروں کی آنکھیں کھولیں اور ان میں سے ہاشعور آدمیوں کو خواب غفلت سے بیدار کیا۔ انہوں نے ہندومت میں موجود توحید کے زکات کو ابھارا۔ یہ ممکن تھا اگرچہ ہندومت میں پہلے سے موجود تھے لیکن تانٹرک فلسفے نے انہیں مسخ کر کے رکھ دیا تھا اور غیر شعوری طور پر یہی نکتے اسلام کی تبلیغ کے محرک بنے تھے۔

ان ذی ہوش ہندوؤں میں للہ الیشوری کا نام سرفہرست ہے۔ اس نے خودی کی پہچان اور انسان دوستی کا جو فلسفہ پیش کیا وہ اسلامی اخوت و مساوات کا دوسرا نام ہے۔ گویا للہ الیشوری کا شیوہ مت اسلامی تعلیمات کے خرمین ہی کی خوشہ چینی ہے۔

کشمیر میں فارسی زبان کی اشاعت بھی مسلمانوں ہی کی رہنمائی میں ہوئی۔ مسلمانوں نے نہ صرف فارسی کو سرکاری زبان قرار دے کر فروغ دیا بلکہ ان تمام شعرا اور ادبا کی فراخ دلانہ سرپرستی کی جو فارسی زبان سے تعلق رکھتے تھے۔ نتیجے کے طور پر نہ صرف ملکی بلکہ غیر ملکی شاعروں اور ادیبوں کی ایک بہت بڑی تعداد نے آکر کشمیر میں فارسی زبان کی آبیاری کی۔ چودھویں صدی عیسوی سے انیسویں صدی عیسوی تک کشمیر میں فارسی کو ایک علمی اور آفاقی زبان کا درجہ حاصل رہا۔ فارسی نہ صرف تعلیم یافتہ لوگوں کی زبان بن گئی بلکہ اسے قبول عام کا شرف حاصل ہوا۔ عرض فارسی زبان کو کشمیر میں قابل قدر ترقی ملی۔ ایران کو اگر فردوسی حافظ اور رودی جیسے عظیم شعرا پر ناز ہے تو کشمیر کو بھی نسیخ یعقوب صرّنی جیسے صوفی، جتئی نوشہری جیسے عارف اور غنی کشمیری جیسے خوددار شعرا پر فخر ہے جنہوں نے اپنی روشن خیالی سے ایرانی عرفان و تصوف کو کشمیر میں بام عروج تک پہنچایا اور اپنے ضخیم دیوانوں کی پیشکش سے فارسی زبان و ادب میں ایک گراں بہا اضافہ کیا۔

مسلمانوں کے ساتھ ساتھ ہندوؤں نے بھی حالات کا جائزہ لیتے ہوئے فارسی



زبان نہ صرف سیکھ لی بلکہ اس پر قدرت حاصل کی۔ کئی ہندوؤں کو فارسی شاعری اور تصوف نے بہت متاثر کیا۔ مثال کے طور پر سلطان زرین العابدین کے زمانے کے ایک بہت بڑے ویدک عالم ”پودا بٹھا“ کو فارسی زبان سے اتنا گہرا لگاؤ تھا کہ اس نے فردوسی کے شاہ نامے کو زبانی یاد کر رکھا تھا۔ اسی طرح سے ”بٹھا اوتارا“ ایک دوسرے ہندو عالم کو فردوسی کے شاہ نامے نے اتنا متاثر کر دیا کہ اس نے ایک کتاب جینا واس نامی لکھی جو سلطان زرین العابدین کی ضرب المثل پر مبنی تھی۔ اس طرح سے واضح ہوتا ہے کہ ہندوؤں نے کسی تعصب کے بغیر فارسی زبان نہ صرف اپنائی بلکہ اس کو عروج دینے میں خاصا ہاتھ بٹایا۔

اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ ایسے لوگ تنگ نظر ہندوؤں کی نفرت کا شکار ہوئے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس نفرت نے ایسی شدت اختیار کی کہ ہندو سماج دو طبقوں میں بٹ گیا۔ ایک طبقہ فارسی زبان بولنے والے ہندوؤں کا تھا جنہیں ”کارکن“ کہا جاتا تھا اور دوسرا سنسکرت زبان بولنے والے ہندوؤں کا تھا جنہیں ”پیڈت“ کہتے تھے۔ ان دونوں گروہوں کے درمیان ایک دیوار حائل ہو گئی۔ یہاں تک کہ انہیں آپس میں رشتے قائم کرنے میں ہشک محسوس ہوتی تھی (۱۵)۔

اسی طرح موجودہ کشمیری زبان کے وجود میں بھی مسلمانوں کے اثرات کا خاصا ہاتھ ہے۔ اس کی تائید کرتے ہوئے ایک مؤرخ کہتا ہے: ”اگر دردی زبان نے کشمیری زبان کا ڈھانچا فراہم کیا تو سنسکرت نے اس کو گوشت و لپست عطا کیا لیکن اسلام نے اس میں روح پھونک دی“۔

مسلمانوں کی آمد نے کشمیری زبان کے رسم الخط پر بھی اثر ڈالا اور دیوناگری رسم الخط کو چھوڑ کر کشمیریوں نے فارسی رسم الخط اپنا لیا جس پر اب بھی کچھ حلقوں میں ناراضگی کا اظہار ہوتا ہے۔

فن تعمیر: فن تعمیر کو فروغ دینے میں بھی مسلمانوں کا ایک خاص رول رہا ہے۔ اپنے پیشین رو ہندو حکمرانوں کی روایت برقرار رکھتے ہوئے انہوں نے کشمیر میں مختلف عمارات تعمیر کر کے فن تعمیر کے اکمل نمونے پیش کیے۔ فن تعمیر میں مسلمانوں نے ایک نمایاں حصہ ادا کیا ہے۔ ہندوؤں کے خاص فن، فن سنگ تراشی کی بنیاد پر قائم پتھر کی



عمارات کی جگہ لکڑی کی عمارات کو رواج دیا۔ کیوں کہ زلزلوں کے عام ہونے کی وجہ سے سنگی عمارات میں کافی مشکلات درپیش آتی تھیں۔ اگرچہ چوبیس تعمیرات کا فن مسلمانوں کی آمد سے پہلے بھی کشمیر میں رائج تھا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانوں نے اس کو یہاں عام بھی کیا اور کارگری کے مختلف طریقے اپنا کر اس فن کو بام عروج تک بھی پہنچایا۔ خالقہ معلّٰی سہری نگر، جامع مسجد سہری نگر، مسجد مدینہ صاحب سہری نگر، سہری محل سہری نگر، مسلمانوں کے اس فن کے کچھ نادرونوں میں سے ہیں۔ مسلمان فن تعمیر کے کچھ نئے طریقے اپنے ساتھ لائے، لیکن یہاں کی فن تعمیر کے پرکشش خدوخال ان کو کچھ ایسے بھائے کاناہوں نے ان کو اپنے فن میں مدغم کر لیا۔ اور دونوں کے سنگم سے ہندو اسلامی کشمیری فن تعمیر وجود میں آیا۔ اس قسم کے فن تعمیر کی مثال سلطان زین العابدین کی والدہ کا قرار ہے جو گنبد نما ہے۔ مسلمانوں کی آمد سے پہلے کشمیر میں عارضی پلوں کا رواج عام تھا جن کو کہکشتی کے پل کہا جاتا تھا۔ ان کی ناپایداری کی وجہ سے لوگوں کو کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا تھا اور اندرونی تجارت بھی متاثر ہوئے بغیر نہیں رہتی تھی۔ مسلمانوں نے مستقل پائیدار پل بنا کر کشمیریوں کی مشکلات کا ازالہ کیا۔

باغات :- اگرچہ کشمیر اپنے دلفریب نظاروں، کوہساروں، پہاڑی ندی نالوں، رنگارنگ پھولوں وغیرہ کے لیے زمانہ قدیم سے ہی مشہور تھا۔ لیکن ان قدرتی نظاروں کو مسلمانوں خاص کر مغلوں نے سنوار کر چار چاند لگا دیے اور حقیقتاً کشمیر کو جنت بے نظیر بنا دیا۔ کشمیر میں مغلیہ دور تعمیر کی نقطہ نظر سے ہمیشہ سراہا جائے گا۔ جب مغلیہ تاجدار کا رو بار سلطنت سے اکتا جاتے تو سیر و تفریح کے لیے جلوس درجلوس کشمیر میں چلے آتے جہاں انھوں نے فن تعمیر کے عملی مظاہرے کیے اور مزار، مسجدیں، محل، باغات، سرائیں اور قلعے تعمیر کیے۔ کشمیریوں نے صحنوں اور آنگنوں میں گل و لالہ اور انار اور چنار اگانے کا ذوق غالباً مغلوں کے باغات لگوانے کے ذوق سے حاصل کیا ہے۔ کشمیر کا چپہ چپہ مغلوں کے ذوق حسن اور فن تعمیر کی غمازی کرتا ہے۔ نشاط باغ، شالیہار باغ، اچھابل باغ، دیر کی ناگ، چشمہ شاہی، اُن کی سجائی ہوئی ارضی جنت کے چند نمونے ہیں۔ چنانچہ کشمیر کی موجودہ ٹورسٹ انڈسٹری مسلمانوں کی مرہونِ منت ہے۔ اس کے علاوہ مسلمانوں نے کشمیر کی میوہ صنعت کو بھی فروغ دیا۔ میوہ دار درختوں کے



پیونہ لگانے کا طریقہ رائج کرنے کے علاوہ میوہ دار درخت ایران اور وسط ایشیا سے منگوا کر کشمیر میں لگوائے۔<sup>(۱۶)</sup>

لباس :- مسلمانوں کے آنے سے کشمیریوں کے لباس پر بھی کافی اثر پڑا۔ ان سے پہلے کشمیر میں کس قسم کے لباس کا رواج تھا اس کی نشان دہی ناممکن ہے۔ لیکن ماخذوں سے اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ شلوار، قمیص، صدری، چوڑا وغیرہ جو کہ زندگی کی انقلابی تبدیلیوں کے باوجود ابھی تک کشمیری لباس کے اہم جز ہیں مسلمانوں ہی کی دین ہیں۔

کشمیریوں کی خوراک میں بھی مسلمانوں کے آنے سے ایک انتہائی لطف اندوز اور پرکشش اضافہ ہوا۔ جدید دور کا ”وارہ دان“ جو اپنی بے مثال لطافت اور غذائیت کے لیے ساری دنیا میں مشہور ہے اصل میں ایران اور وسط ایشیا ہی کی دین ہے۔ موسیقی :- مسلمانوں کی آمد سے کشمیر میں موسیقی نے بھی بہت ترقی کی۔ اگرچہ کئی علما کی رائے میں اسلام موسیقی کا حامی نہیں ہے، لیکن چون کہ اسلام براہ راست عرب سے نہیں بلکہ ایران اور وسط ایشیا سے ہوتا ہوا کشمیر میں داخل ہوا اور ترک ایرانی روایات کے پس منظر میں پھلا پھولا اور رائج ہوا اس لیے وہاں کے کلچر سے بہت حد تک متاثر تھا۔ ان علاقوں میں موسیقی کو ایک اعلیٰ درجہ حاصل تھا۔ اس طرح صوفیوں اور دوسرے ایرانی اور وسط ایشیائی مہاجرین نے اس کو اپنے ساتھ لا کر کشمیر میں رائج کیا۔ موسیقی نے یہاں اتنی زبردست ترقی کی کہ کہا جاتا ہے کہ سلطان یوسف شاہ چک (۱۵۲۸ء - ۱۶۸۶ء) نے مغل عہد کے عظیم الشان موسیقار تان سین کو بھی اس کی کوتاہیوں سے آگاہ کر کے اس پر سبقت حاصل کر لی۔ موسیقی کے میدان میں ممتاز کشمیری صوفیانہ موسیقی درحقیقت کشمیر کی مقامی موسیقی اور باہر سے آئی ہوئی ایرانی موسیقی کا حسین امتزاج ہے۔ اس کے علاوہ مسلمانوں نے موسیقی کا ساز و سامان جیسے سفتور، شتار، رباب، تنبور وغیرہ اپنے ساتھ لا کر کشمیر کے فن موسیقی میں بیش بہا اضافہ کیا۔<sup>(۱۷)</sup>

صنعت و حرفت :- مندرجہ بالا بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے آنے سے کشمیری لوگوں کی زندگی کے مختلف میدانوں میں نہ صرف تبدیلی آئی بلکہ قابل قدر



اضافہ بھی ہوا لیکن جس میدان میں مسلمانوں کی آمد سے سب سے زیادہ تابل ستائش ترقی نصیب ہوئی وہ صنعت و حرفت کا میدان تھا۔ جو مسلمان کشمیر میں داخل ہوئے وہ یا تو ایرانی تھے یا وسط ایشیائی اور یہ دونوں ملک اس وقت صنعت و حرفت کا گہوارہ مانے جاتے تھے۔ ان مسلمانوں نے کشمیر میں صنعت و حرفت کو عام کر دیا۔ اس کے علاوہ سلطان زرین الدین نے صنعت و حرفت کو ترقی بخشنے کی خاطر اپنے ملک کے کچھ زریں آدمیوں کو حکومت کی لاگت پر دوسرے ملکوں میں مختلف النوع دست کاریوں میں مہارت حاصل کرنے کو بھیجا۔ یہی نہیں بلکہ اسہر کاریگروں کو کشمیر آنے کی دعوت بھی دی۔ بہارستان شاہی کے مطابق جو کوئی فرد بھی باہر کے ملکوں سے کشمیر کی سیر کو آتا تھا سلطان زرین العابدین اس سے اس ملک کی صنعت و حرفت کے بارے میں استفسار کرتا تھا۔ اس طریقے سے کئی قسم کی صنعتیں ملک میں رائج ہوئیں۔<sup>(۱۹)</sup> کشمیر کے جدید صنعت و حرفت جس کے لیے کشمیر نہ صرف ساری دنیا میں مشہور ہے بلکہ یہ اس کی اقتصادیات کا ایک بہت بڑا پہلو بھی ہے، اسی دور کی مرہون بنت ہے۔ قالین بانی۔ کاغذ سازی۔ لکڑی کا کام۔ شمال بانی اور ریشم سازی نے کشمیر میں حیران کن ترقی کی۔ صنعت و حرفت کے میدان میں مسلمانوں کا جو رول رہا ہے اس کے بارے میں تاریخ رشیدی کے مصنف مرزا حیدر دغلت کا حوالہ دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مرزا حیدر نے تقریباً گیارہ سال کشمیر پر حکمرانی کی، وہ لکھتا ہے۔

”سلطان زرین العابدین کے زمانے میں کشمیر صنعت و حرفت کا مرکز بن گیا۔ مختلف قسم کی صنعت و حرفت مثلاً نگینہ سازی، سنگ تراشی، شیشہ گری۔ تابدان تراشی اور زریں و غیرہ کاری گری کے نمونے جو کہ اکثر شہروں میں نایاب ہیں یہاں ان کی بہتات ہے۔“<sup>(۲۰)</sup>

بیرونی ممالک سے تعلقات: کشمیر میں مسلمانوں کی آمد سے اس کے تعلقات دور دراز ملکوں سے استوار ہو گئے اور اس کا روایتی علاحدہ پن مکمل طور پر ختم ہو گیا۔ کچھ طاقت ور ہندو حکمرانوں کے عہد میں بھی کشمیر کے ہندوستان اور وسط ایشیا سے عارضی تعلقات قائم ہو گئے تھے، لیکن اندرونی خانہ جنگی اور بیرونی خطرات کی وجہ سے بعد کے ہندو حکمران یہ رشتے قائم نہ رکھ سکے۔<sup>(۲۱)</sup> مسلمانوں نے ان رشتوں کو نہ صرف بحال کیا بلکہ ان کو کئی وجوہات کی



بنا پر زبردست تقویت بہم پہنچائی۔ وہ رجوہات یہ تھیں:-

- ۱۔ مسلم سلطنت کی بنیاد پڑنے کے بعد ایران اور وسط ایشیا کے صوفیائے کرام مسلسل دینی اغراض کی خاطر کشمیر آتے رہے۔
- ۲۔ تبلیغ اسلام کے ساتھ ہی کشمیر کے ذی ہوش آدمیوں کے لیے ہرات، سمرقند، بخارا، مکہ معظمہ اور دوسری مسلم سلطنتوں میں جو کہ اسلامی تعلیم اور تمدن کے مراکز مانے جاتے تھے جانا قدرتی امر بن گیا۔
- ۳۔ کئی سلطانوں جیسے سلطان شہاب الدین، سلطان سکندر، سلطان زین العابدین وغیرہ کی سرپرستی میں ایرانی، وسط ایشیائی اور کئی اور ممالک کے مسلمان ایک بڑی تعداد میں کشمیر آئے۔
- ۴۔ کئی مسلمان بادشاہوں جیسے سلطان زین العابدین نے نہ صرف آس پاس کے بلکہ دور دراز کے ملکوں جیسے ایران، سمرقند، بخارا، ترکی، عراق، مکہ معظمہ وغیرہ کے ساتھ سیاسی اور تمدنی رشتے استوار کیے۔
- دوسرے ملکوں کے ساتھ ان نزدیکی تعلقات نے کشمیر کے سماجی، اقتصادی اور تمدنی پہلوؤں میں قابل ذکر اضافہ کیا۔ خصوصاً کشمیر کی اقتصادی حالت پر اس کا بہت اچھا اثر پڑا اور کشمیر کی برآمدات میں اضافہ ہو گیا۔ ہندوستان اور وسط ایشیا کی سرحدوں سے نکل کر کشمیری مال پورپی ممالک، روس اور چین جانے لگا۔
- غرض مسلمانوں کی آمد سے کشمیر کی زندگی کے ہر پہلو میں گوناگوں تبدیلی آئی جو کہ ہر لحاظ سے قابل ستائش ہے اور جس کی وضاحت میں صفحات سیاہ کیے جا سکتے ہیں۔ یہ کہنا بے جا نہ ہو گا کہ جو لطافت و ذراکت کشمیر کے موجودہ سماج میں پائی جاتی ہے وہ زیادہ تر ان باہر سے آنے والے مسلمانوں کے طفیل میں پیدا ہوئی۔ پھر بھی اگرچہ اسلام نے ایک طرف کئی سماجی برائیوں سے چھڑکارا حاصل کرنے میں مدد دی لیکن بعد میں یہی سماجی برائیاں خود مسلمانوں میں نئی شکل و صورت میں پیدا ہو گئیں۔<sup>(۲۳)</sup> حالاں کہ اسلام ذات پات اور اونچے نیچے کا قائل نہیں ہے لیکن مسلمانوں نے اپنے سماج کو ہندو سماج کی طرح اونچے نیچے پر مبنی کر دہوں میں تقسیم کر لیا۔ علماء اور سادات برہمنوں کی طرح اپنے آپ کو اونچی ذات سے تعبیر کرنے لگے اور باقی ذاتوں



سے کسی قسم کا ازدواجی رشتہ کرنا اپنی ذات سے نا انصافی سمجھنے لگے۔ اسی طرح توہم پرستی جو کہ ہندو سماج کی ایک رسم بد تھی اس کو ختم کرنے میں اسلام مکمل طور پر کامیاب نہیں ہوا۔ اگرچہ کشمیر کے لوگوں نے اسلامی تہذیب و تمدن کے دلکش پہلوؤں کو اپنا یا لیکن پرانے رسم و رواج جو کہ رگ رگ میں سرایت کر چکے تھے انھیں وہ کھلی طور پر ترک نہ کر سکے۔ یہ بات یہاں کے رسم و رواج اور زبان کا مطالعہ کرنے سے صاف ظاہر ہوتی ہے۔ نتیجے کے طور پر کشمیر میں ایک ایسا سماج وجود میں آیا جو کہ اس پرانے اور نئے کلچر کا سنگم ہے۔ کشمیر کی سماجی زندگی، ادب و فن، سب اسی گند کا جنمی کلچر کے آئینہ دار ہیں۔ خاص کر کشمیر کی مشہور و محبوب صوفی تحریک کا جو کہ ”ریشی تحریک“ کے نام سے موسوم ہے، تجزیہ کرنے کے بعد اس حقیقت کا احساس اور بھی گہرا اور عیاں ہو جاتا ہے۔  
(۲۳)



## حوالہ جات

(۱) علی ابن حمید کوفی، چاچ نامہ، انگریزی ترجمہ کے مترجم، ص ۱۴۰۔

(۲) عبدالقیوم رفیقی، صوفی ازم ان کشمیر، ص ۱-۲۔

(۳) چاچ نامہ، ص ۱۴۹۔

(۴) کاہن، راج ترنگنی، انگریزی ترجمہ، ایم اے سٹائین جلد ۱، ص ۳۵۷۔

(۵) پول، مارکو پولو، جلد ۱، ص ۱۷۲-۱۷۶۔

(۶) بابا نصیب الدین غازی، ریشی نامہ - فولیو ۱۵۷، ۱-ب۔

(۷) ملاحظہ ہو صوفی ازم ان کشمیر۔

(۸) ملاحظہ ہو کشمیر انڈر سلطانز، ہسٹری آف مسلم رول ان کشمیر۔

(۹) ریشی نامہ - فولیو ۱۵۷، ۱-ب۔

(۱۰) جوناراجا، جین راج ترنگنی، انگریزی ترجمہ، جے۔ سی۔ دت، ص ۵۷۔

(۱۱) راج ترنگنی - انگریزی ترجمہ - جے سی دت، ص ۲۳۵۔

(۱۲) ہسٹری آف فریڈم اسٹریگل ان کشمیر۔

(۱۳) ملاحظہ ہو راج ترنگنی، ص ۱۳۶۔

(۱۴) ایضاً۔

(۱۵) لہر، لورن سرج آف سنسکرت مینسکر لپٹس۔ جنرل آف دی رائیل ایشیاٹک سوسائٹی (مبئی)، ۱۸۷۷ء، ص ۲۰۔

(۱۶) ملاحظہ ہو صوفی، جی۔ ایم۔ ڈی۔ اسلامک کلچر ان کشمیر، ص ۱۷۶۔

(۱۷) ہارن فیس، الدین احمد، خطہ ریسرچ لائبریری، سری نگر، فولیو ۶۷۔

(۱۸) شری در، ص ۱۳۶-۱۳۵۔

(۱۹) بہارستان شاہی، دستاویز، ریسرچ لائبریری، سری نگر، فولیو ۲۲، ب۔

(۲۰) تاریخ رشیدی، دستاویز، ریسرچ لائبریری، سری نگر، فولیو ۱۲۷، الف۔

(۲۱) البیرونی، کتاب الحند، انگریزی ترجمہ، سکھانڈ، جلد ۱، ص ۲۵۶۔

(۲۲) ملاحظہ ہو بابا علی ربیع، تذکرۃ العارفين (دستاویز)، ریسرچ لائبریری، سری نگر، فولیو ۴۷۔

(۲۳) ملاحظہ ہو صوفی ازم ان کشمیر، ص ۲۰۶۔



سید جمال الدین

## ہند اسلامی فن تعمیر مقصد، تکنیک اور جمالیات

کسی تہذیب یا سماج کے معیار زندگی کا اندازہ کرنا ہوتا ہے اس کے فن تعمیر میں اس کی مکمل تصویر دیکھی جاسکتی ہے۔ اُس کے مقاصد زندگی، اُن کی تکمیل کے لیے قوت اظہار اور اظہار میں بلند کی خیال کے مطالعے کے لیے فن تعمیر ایک مستند دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ فن تعمیر کی کوئی مستقل یا مکمل تعریف ابھی تک پیش نہیں کی جاسکی ہے۔ تاہم ہم جب بھی یہ لفظ استعمال کرتے ہیں تو ہر شخص اس کے معنی سمجھ جاتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے کہ آپ کہیے گھر تو گھر کی تصویر یہ سامنے آجائے گی، کہیے مسجد تو مسجد نظروں میں گھوم جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم ایک مخصوص تہذیب میں پل بڑھ رہے ہیں اور فن تعمیر کا ایک تصور رکھتے ہیں جو ہمیں اپنے گرد و نواح یا اپنی ہی زندگی سے عطا ہوتا ہے۔ فن تعمیر کی تعریف میں اصل وقت اس بنا پر پیش آتی ہے کہ یہ انتہائی شاعرانہ لفظ ہے جب کہ اس کے تحت آنے والی تمام عمارتیں شاعرانہ طرز پر نہیں پائی جاتی ہیں، لہذا ایک رجحان یہ بھی ہے کہ جو عمارتیں پیکر حسن ہیں یا شاعرانہ طرز کی ہیں وہی فن تعمیر کا منظر ہیں۔ اس کا قطعی یہ مطلب نہیں کہ فن تعمیر محض شاعرانہ حسن کا نام ہے۔ دراصل فن تعمیر ایک مثنوی حیات ہے جس قدر یہ انسان کی زندگی سے قریب ہوگا اس کی روحانیت دو بالا ہوگی۔ لہذا ہم جب بھی کسی فن تعمیر کا مطالعہ کریں تو یہ بات ضرور پیش نظر رکھنا چاہیے کہ ہم اس کے عیوب اور نقائص کو چہا نہ بنا کر اس کی اصل روح تک نہیں پہنچ سکتے۔ یہ ضرور ہے کہ فن تعمیر کے عیوب اور نقائص کسی سماج کی تکنیک پر عبور رکھنے والے کی نشاندہی



کرتے ہیں لیکن دراصل فن تعمیر کا مثبت پہلو، یعنی جہاں تک وہ کسی خاص مقصد کے لیے مضبوط اور خوب صورت اظہار کا درجہ رکھتا ہے، ہمارا موضوع فکر ہونا چاہیے۔ معنوی اعتبار سے اسی پہلو میں ہم کسی تہذیب یا سماج کے کارنامہ یا عطیہ کو دیکھ سکتے ہیں۔

پروفیسر محمد مجیب نے فن تعمیر کی تعریف اس طرح کی ہے کہ فن تعمیر دراصل پیکر کو الفاظ میں اور الفاظ کو پیکر میں ڈھالنا ہے۔ پیش نظر مضمون میں اسی تعریف کی روشنی میں ہند اسلامی فن تعمیر کے کچھ نمونہ پیکروں کو الفاظ میں ڈھالنے اور ان الفاظ میں ہند اسلامی تہذیب کی اقدار کی جستجو کی جا رہی ہے۔

زراعت اور فن تعمیر دونوں نے سطح زمین کی آرائش کی ہے۔ مسلمانوں نے ہندوستان میں مقابلاً فن تعمیر کو ترجیح دی۔ ابتدائی عہد میں دیہات میں پھیل کر زراعت سنبھالنے کے بجائے مسلمانوں نے نئے شہر بسا کر انتظامیہ کی شاخیں پھیلا کر زیادہ اہمیت دی۔ نتیجے کے طور پر فن تعمیر کو فروغ ملا۔ ہندوستان میں گپتاؤں کے عہد کے بعد شہر بسانے کا رجحان ختم ہو گیا تھا۔ مسلمانوں کے آنے کے بعد پھر شہری بستیاں توجہ کا مرکز بنیں اور شہر آباد اور تعمیر کرنے کا سلسلہ شروع ہوا۔ شہر اور دیہات کے درمیان تمیز دونوں کی عمارتوں ہی سے ہوتی ہے۔ شہر کے ساتھ دولت کے جمع ہونے اور اقتدار کے قیام کے تصورات وابستہ تھے۔ دفاع کا خیال ناگزیر تھا۔ لہذا شہر کا محاصرہ یا فسیل، شہر میں داخلے کے لیے باب شہر، شہر کے نقشے کا بنیادی جز بنے۔ محاصرہ کے اندر قلعہ جہاں خزانہ محفوظ ہوتا، صاحب اقتدار کا مسکن بنا۔ اقتدار کے جواز اور عقیدہ کے اظہار کے لیے مذہبی عمارتیں الیتارہ ہوئیں۔ شہر کے منصوبے، قلعہ کی دیواروں اور عبادت خالوں کو دیکھ کر اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان کے بانی کس طرح کے حالات کے تابع تھے۔

دہلی شہر متعدد بار بنا اور مٹا، مٹا اور بنا۔ یہاں کا ہر شہر اپنی ایک جدا داستان رکھتا ہے، مہرولی، سیری، تعلق آباد، جہاں پناہ، فیروز شاہ کوٹلہ، دین پناہ، شاہجہان آباد، یہ تمام شہر دہلی کے سینہ پر پھیلے ہوئے ہیں۔ ان شہروں کے آثار بتاتے ہیں کہ عمارت بلند تھی، دہلی کے تین شہروں کی عمارتوں کو ہی لے لیا جائے



تو انھیں ہندوستانی مسلمانوں کا قابلِ قدر کارنامہ کہا جاسکتا ہے۔ یہاں وہ عمارتیں  
 موجود ہیں جو ہندوستان میں مسلمانوں کے دوسرے تہذیبی مراکز کے لیے نظیر بنیں۔  
 ترک مسلمانوں نے جب شمالی ہندوستان میں اپنا اقتدار قائم کیا تو وہ اپنی  
 تہذیبی میراث سے بخوبی واقف تھے۔ فنِ تعمیر کا اسلامی تصور یا نمونہ ان کی نظروں  
 اور ذہنوں میں تھا۔ مسجد کیسی ہو، مقبرہ کیسا ہو، وہ بخوبی جانتے تھے۔ وہ ان عمارتوں  
 کی تعمیر کی تکنیک سے بھی واقف تھے۔ محراب اور گنبد ان کی آمد سے پہلے ان کی سرزمین  
 میں ترقی اور رواج پا چکے تھے۔ ابتدا میں اگر مسئلہ تھا تو یہ کہ کون سے اور کہاں سے  
 مسالے دستِ یاب کیے جائیں۔ معماروں اور صناعوں کو کہاں تلاش کیا جائے۔ سب  
 سے بڑھ کر یہ کہ اجنبی معماروں اور صناعوں کو کیسے سمجھایا جائے کہ انھیں خانہِ خدا بنانا  
 ہے۔ ہندو معمار تو بت خانہ ہی بنا سکتا تھا، جسے وہ اپنا عبادت خانہ تصور کرتا تھا۔  
 لیکن ہندو اور مسلم دونوں عبادت خانوں کے فنِ تعمیر میں زمین و آسمان کا فرق  
 تھا۔ مندر کتنا ہی وسیع و عریض کیوں نہ ہو لیکن اس میں مرکزی حیثیتِ بت کو  
 ہی دی جاتی ہے، اور بت ہمیشہ ایک کوتاہ کمرہ میں رکھا جاتا ہے جسے دِوان کہتے  
 ہیں۔ اس کوتاہ کمرے میں ایک شخص اپنے کو بت کے سامنے پیش کرتا ہے۔ دِوان  
 میں بت تک رسائی اور بت سے اظہارِ عقیدت دونوں شخصی معاملے تھے، اور اس  
 کے لیے تنہائی ضروری تھی جو کوتاہ کمرہ ہی میں میسر آ سکتی تھی۔ گو کہ مندر کے ملزوما  
 میں کنڈیا، تالاب اور منڈپ بھی شامل تھے جن کا طول و عرض وسیع بھی ہو سکتا تھا،  
 لیکن ان سے مندر کی شان میں تو اضافہ ہو جاتا البتہ شخصی عبادت کا بنیادی تصور  
 ان سے متاثر نہ ہوتا تھا اور کیوں کہ دِوان کو اسی تصور سے نسبت تھی لہذا دِوان  
 کوتاہ ہی رہا۔ مسلمانوں کی عبادت ایک اجتماعی عمل ہے۔ چوں کہ جماعتِ تنگ جگہ  
 میں ممکن نہیں لہذا مسجد کے تصور میں کشادگی کو اولین اہمیت حاصل ہوئی۔ لہذا ہندو  
 اور مسلمانوں کے عبادت خانوں کے فنِ تعمیر میں مماثلت تلاش کرنا اور اس کی بنیاد  
 پر کوئی مفاہمت قائم کرنا ناممکن تھا۔ اگر مندر اپنے ردائیں تصور کے پیشِ نظر  
 بنایا جائے گا تو وہی تنگ دِوان ہو گا جس میں نہ کوئی آرائش ہو گی نہ کوئی صنّاعی  
 تاکہ اس میں داخل ہونے والا شخص پوری طرح سے اپنا دھیان بت ہی پر لگائے



اور کوئی خارجی شے اس کی توجہ میں مغل نہ ہو۔ مسلمان جماعت کے ساتھ اپنے عبادت خانے میں اس خدا کو سجدہ کرنے حاضر ہوتا ہے جو واحد ہے، رحیم ہے، کریم ہے اس کے رحم و کرم کا طالب ادب اور اخرام سے اپنے عبادت خانے میں تکبیر کہتا ہے، رکوع و سجود میں جاتا ہے۔ پوری جماعت خشوع و خضوع کے ساتھ جماعت میں شریک ہوتی ہے۔ عبادت کے اس اجتماعی تصور نے مسجد کے فن تعمیر کو ایک جداگانہ طرز عطا کیا ہے۔ مقبرہ کا اسلامی تصور بھی ہندوستان کے لیے اجنبی تھا، اور جیسا کہ آثار و سے ظاہر ہوتا ہے مسلمانوں نے جتنی یادگار مسجدیں یا مقبرے بنوائے ہیں اتنی دوسری عمارتیں نہیں بنوائیں۔ گو کہ وقت کی ستم گری سے ان میں بہت سی محفوظانہ رہیں لیکن جو باقی ہیں، مکمل یا جزوی طور پر ان کے بلند بام و در اور گنبد و مینار ستانی مسلمانوں کے فن تعمیر میں اعلاذوق کی مثال پیش کرتے ہیں۔ گو کہ ان عمارتوں کے مختلف حصے مختلف تہذیبی روایات سے وابستہ ہیں لیکن ان کا ایک جاپایا جانا ہی دراصل فن تعمیر کو ہندوستانی مسلمانوں کی مخصوص دین تسلیم کیا جانا چاہیے۔ ہندی مسلم فن تعمیر کے بعض اجزاء کو اسلامی فن تعمیر سے جوڑنے اور دیگر کو ہندو یا بودھی فن تعمیر سے جوڑنے کا رجحان محققین میں پایا جاتا ہے۔ مختلف اجزاء شناخت کرنے کے بعد نتیجہ یہ اخذ کیا گیا کہ ہندی مسلم فن تعمیر اسلامی اور ہندو روایات کی آمیزش کا نمونہ ہے۔ بعض مغربی محققین نے اسے اسلامی فن تعمیر ہی کی ایک مقامی طرز قرار دیا ہے جب کہ مغرب ہی کا ایک دوسرا طبقہ اسے ہندو فن تعمیر ہی کی ایک شکل قرار دینے پر اصرار کرتا ہے۔ بے شک ایسی مسلم عمارتیں مل جائیں گی جو ہندو طرز سے اتنی قریبی مماثلت رکھتی ہیں کہ انھیں ہندو فن تعمیر ہی کا نمونہ کہا جائے گا۔ دوسری طرف ایسی عمارتیں بھی ہیں جو خالص اسلامی طرز کی ہیں اور ان میں ہندوستانی پن کا کوئی نشان نہیں۔ لیکن یہ مثالیں ہمارے صحیح رہنمائی نہیں کرتیں۔ مسلمانوں کے زیر حکومت شام، مصر، ایران، روم، افریقہ، اسپین اور ایران کی تہذیبیں آپس اور مسلمانوں نے ان تہذیبوں کی علاوہ دلوں کو اپنی تہذیب میں اس خوبی سے شامل کر لیا کہ یہ بذات خود ایک طرز بن گیا جسے ہم اسلامی طرز کہتے ہیں۔ اس کے باوجود اگر ہم غور سے دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ



مسلمان جہاں بھی گئے وہاں انھوں نے رفتہ رفتہ ایک ایسے طرز کو ترقی دی جس کی بنیادیں اس علاقے کے جغرافیائی حالات اور دوسری تہذیبی اقدار پر قائم تھیں اور چنانچہ اس طرز کی اپنی ہی ایک جداگانہ شخصیت بنی۔

منتضاد مذہبی عقیدوں اور روایات کے باوجود ہندوستانی مسلمانوں نے جس طرح مقامی مسائل اور مقامی معماروں اور صناعتوں کی مدد سے، اسلامی فن تعمیر کے معیار کی اصولوں سے تجاوز کیے بغیر اپنی عمارتوں کی تخلیق کی وہ ایک شاندار کارنامہ ہے۔ اس لیے ہم اس خیال کی تائید کرنے کی طرف زیادہ مائل ہوتے ہیں کہ ہندوستان میں مسلمانوں نے جس فن تعمیر کو جنم دیا اسے دراصل ہندو اسلامی فن تعمیر کا نام دیا جانا چاہیے۔ مسلمانوں کی تو یہ خصوصیت رہی ہے کہ انھوں نے نسلی یا جغرافیائی یا مقامی آب و ہوا سے پیدا ہونے والی خصوصیات کے اظہار کو مفلوج نہیں کیا۔ اسلامی معمار ہندوستان میں جہاں بھی جا کر بسے وہاں کے مقامی باشندوں کے طرز اخذ کرنے میں انھوں نے ایسی ہی صلاحیت کا ثبوت دیا جیسا کہ دوسرے ممالک میں دیا تھا۔ اسی لیے ہندو مسلم فن تعمیر کے کئی نمایاں مقامی طرز وجود میں آئے۔ موسم اور وقت کے تاراج کن ہاتھوں نے ان طرز پر رنگا رنگ کو بھپکا یا مجروح کر دیا ہے لیکن ان میں پوشیدہ حسن اب بھی اتنا بے قابو ہے کہ اس پر نظر نہیں ٹھہرتی۔ ہندو اسلامی فن کی تمام طرزوں کو بغور دیکھنے کے بعد جو چیز سب سے زیادہ متاثر کرتی ہے وہ یہ کہ کس طرح نئے مقاصد کے اظہار کے لیے پہلے اجنبی تکنیک سے واقفیت اور بعد ازاں اس میں پختگی حاصل کرنے کے بعد اپنے روایتی تعمیری مسائل سے ایسی عمارتیں تعمیر کی گئیں جو ذوق جمال کا بہترین نمونہ پیش کرتی ہیں۔ نئے مقاصد، نئی تکنیک اور نئے موسمی حالات و علاقائی روایات میں مطابقت پیدا کرنا بڑا ہی شاندار کارنامہ تھا۔ مطابقت کی ان ہی اشکال میں ہندوستانی مسلم تہذیب نے اپنے اظہار کی راہیں متعین کیں۔ ترکوں کی آمد کے بعد پہلی اہم تعمیر قوت الاسلام مسجد تھی۔ اس مسجد کی تعمیر کی کوئی ایک تاریخ نہیں ہے۔ اس کی تعمیر کی تاریخ ۱۱۹۹ھ ہے، لیکن دراصل اس کا ارتقا فیروز شاہ تغلق کے عہد تک ہوتا رہا جس نے مسجد کے مشہور مینار



کی بالائی منزلوں میں رو و بدل کیا۔ اس مسجد میں جینی مندروں کے اجزاء استعمال کیے گئے ہیں۔ ستون تمام جینی ہیں، چھت کی وضع بھی جینی طرز کی ہے۔ اس طرح کے اجزاء اور تکنیک سے بنائی ہوئی عمارت سے عبارت کا مقصد تو حل ہو سکتا تھا لیکن ذوقِ جمال کی تسکین نہیں ہو سکتی تھی۔ اس میں حسن کا وہ رعب نہیں ہو سکتا تھا جس سے پیشانی خود بخود جھک جائے۔ تعمیر کے بعد یہ مسجد مسلمانوں کو مندر کا نمونہ ہی لگی ہو گی۔ اسی لیے ایک ایسے جُز کے اضافے کے تحریک ہوئی جس سے مسجد میں شان پیدا ہو سکے اور اس کی اسلامی شناخت قائم کی جاسکے۔ چنانچہ صحن کے مغرب کی طرف ایک مقصورہ تعمیر کیا گیا جو کمانوں کا ایک سلسلہ ہے۔ لیکن بنانے والے ہندو ہی تھے لہذا انھوں نے ان محرابوں کو اسی تکنیک کی بنیاد پر بنایا جس پر اپنے مندروں کے گنبد بناتے تھے۔ کمانوں کے اس سلسلے میں مرکزی محراب خاص طور پر توجہ کا مرکز ہے۔ اس نوک دار محراب کو دیکھنے سے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے یہ خوشی سے اچھل پڑی ہو۔ سنگ تراشی کی ایسی مثالیں جیسی یہ محراب ہے کم ملیں گی۔ محراب کے گرد قرآنی آیات ہندو دانی اشکال پر مشتمل حواشی کے درمیان آسمان کی بلندیوں کو چھوتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عربی خط اور ہندو دانی اشکال کے درمیان مطابقت پیدا کرنے کی سعی، اور وہ بھی ابتدائی دور میں قابلِ ستائش ہے۔ ہندستانی معماروں نے اپنے روایتی اصولوں ہی کے مطابق ان محرابوں کی تعمیر پر اصرار کیا ہو گا۔ مسلمانوں کے پاس بھی اپنے معمار نہ ہونے کی وجہ سے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا ہو گا۔ لیکن ہندستانی معماروں کو یہ ضرور یقین ہو گیا ہو گا کہ انھیں اب نئے مقاصد کے لیے نئی شکلیں بنانا ہوں گی۔ نئی شکلوں کی تعمیر کے لیے انھوں نے اپنی تکنیک پر اس لیے اصرار کیا ہو گا کہ مسلمانوں کی نئی تکنیک سے واقفیت حاصل کرنے کے لیے وقت اور تجربہ درکار ہوتا جس کی عدم موجودگی میں وہ کوئی خطرہ مول نہ لینا چاہتے ہوں گے۔ تعمیر کی مسجد اڑھائی دن کا جھونپڑا بھی اسی طرز پر تعمیر ہوتی۔ یہاں بھی ستونوں اور ستہیروں کو نئے منصوبہ کے مطابق از سر نو ترتیب دیا گیا کہ مسجد کا نقشہ تیار ہو جائے اور بعد ازاں صحن کے مغرب کی جانب کمانوں کا سلسلہ تجویز ہوا۔ ان دونوں مثالوں کے



تجربے سے مسلمانوں کو کسی حد تک یہ اندازہ ہو گیا ہو گا کہ ہندوستانی معمار کے پاس وہ صلاحیت موجود ہے جس کی مدد سے نئے تقاضوں اور ہندوستانی مسائل اور فن سنگ تراشی کے درمیان مطابقت پیدا ہو سکے۔ قطب مینار جو قوت الاسلام مسجد کے جنوب مشرقی گوشے میں واقع ہے اس بات کی سند ہے کہ ہندوستانی معمار نے اپنے مسلمان آقاؤں کے مقاصد کو سمجھنے میں بڑی حد تک کامیابی حاصل کر لی تھی۔ قطب مینار کی تعمیر میں وہ غرض نہیں تھی جو مسجدوں کے ساتھ مینار یا مآذن کی تعمیر میں ہوتی ہے۔ گو کہ اس کے پہلے درجے پر چڑھ کر اذان دی جاتی تھی، اور غالباً اس کی تعمیر کا ایک یہ مقصد بھی رہا ہو گا، لیکن درحقیقت یہ فتح کی یادگار اور مسلمانوں کے غلبے کے نشان کے طور سے تھا، جسے ہندو بخوبی سمجھ سکتے تھے۔ مگر مغلوب ہندو معماروں نے فاتح قوم کے نصرت و کامیابی کے مردانہ تصور کو پتھر میں ڈھالتے وقت ایک نسوانی لطافت عطا کر دی۔ مینار وسط ایشیا کے ترکوں کی میراث میں شامل تھا۔ قطب مینار کے موجد فضل بن ابی المعالی اور محمد امیر کوہ کے لیے جن کی زیر نگرانی یہ مینار التتمش کے عہد میں مکمل ہوا، بنجارا اور غزنی کے مینار مثالی نمونہ رہے ہوں گے۔ فاتح کا مقصد اور میر عمارت کا نقشہ دونوں ہندوستانی معماروں کے پیش نظر رہے ہوں گے، لیکن مینار کی موجودہ صورت ہندو صناعتوں نے، جن کا آبائی پیشہ سنگ تراشی تھا، طے کی ہوں گی۔ انھوں نے اپنے موروثی تصورات کے مطابق یہ اصرار کیا ہو گا کہ غیر عمودی دباؤ مکمل طور پر نکال دیا جائے۔ اس لیے مینار نمایاں طور پر مخروطی ہے۔ وسط ایشیا کے مینار بھی مخروطی تھے۔<sup>۱۳</sup> لیکن وہاں کے معمار بنیادی طور پر فن تعمیر کے ماہر تھے اور ہندوستانی معماروں کا میدان عمل سنگ تراشی تھا، لہذا پتھر کی تراش اور خراش کے ذریعہ انھوں نے قطب مینار کو ایک لطیف احساس بنا کر پیش کیا۔ اس لیے یہ اپنے بھاری پن کے باوجود ہندی مسلم جمالیات کا آئینہ دار بن گیا۔ مینار کے تمام عمارتی پہلو یا اجزا سنگ تراشی کے خارجی پردوں میں اس طرح چھپ گئے ہیں کہ یہ مینار فن تعمیر کا نمونہ نہ رہ کر سنگ تراشی یا اسکلچر کا نمونہ بن گیا ہے۔ شکل اور معنی کے اعتبار سے قطب مینار ویسا نہیں ہے جیسا کہ اس کے بانی یا موجد نے تصور کیا ہو گا۔ ترک اس کی تخلیق طاقت



اور استحکام کے نشان کے طور پر چاہتے ہوں گے جیسا کہ اس کی بلندی اور یکے بعد دیگرے بالائی منزلوں کے اوپر اکٹھے سے ظاہر ہوتا ہے لیکن ہندو صنّاع اپنی چھاپ ڈالے بغیر نہ رہ سکا تھا۔ اس نے غالباً یہی کہا ہو گا کہ ٹھیک ہے طاقت اور اقتدار تمہیں مبارک لیکن میں اسے حسن و جمال سے اس طرح آراستہ کروں گا کہ جو اسے دیکھیں وہ یہ جان لیں کہ حسن ہی وہ واحد قوت ہے جو باقی رہتی ہے۔ اور طاقت تو محض آنی جانی شے ہے۔

التمش نے مسجد قوت الاسلام کی توسیع کی، اور کھانوں کا سلسلہ پہلی مسجد کے مقصورہ کے دونوں جانب الٹادہ کیا۔ محرابوں کی شکل اور آرایش سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مسلمانوں نے سنگ تراشی میں ہندوستانی فطری شکلوں کے بجائے اپنی رسمی شکلوں پر اصرار شروع کر دیا تھا۔ لیکن محرابوں کی تعمیر یہاں بھی ہندوستانی اصولوں کے مطابق ہوئی۔ توسیع شدہ مسجد کے شمال مغربی گوشے کے عقب میں ایک مقبرہ ہے جو التمش دانتھال ۱۲۳۵ء سے منسوب ہے۔ یہ ایک چھوٹا سا حجرہ ہے۔ قدیم دہلی میں ہندی صنّاعی سے اسلامی مقاصد کے لیے جو کام لیے گئے ان میں اس سے بڑھ کر شان دار نمونہ شاید کوئی نہ ہو، اور اگرچہ ہندوستانی معماروں نے نئی تکنیک استعمال کرنے میں اپناڑی پن دکھایا ہے تاہم یہ بہت خوب صورت عمارت ہے۔ ۱۶۷۱ء حسن صنعت کی ایک نادر مثال ہونے کے علاوہ اس مقبرے کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ یہ ہندستان کا سب سے قدیم مقبرہ ہے۔

ہندو اور اسلامی تہذیب کے تضاد کے پیش نظر یہ بات بہت اہمیت رکھتی ہے کہ ترک مسلمانوں کی حکومت کے قیام کے بعد بہت مختصر مدت میں ہندوستانی معماروں نے نئے حکمرانوں کے مقاصد کی تکمیل کے لیے اپنے ذہن کو کس طرح آمادہ کر لیا تھا۔ ان کے قدیم سرپرست خاندانوں کا سیاسی زوال ہو گیا تھا۔ لیکن انھوں نے ان نئے آقاؤں کی سرپرستی قبول کرنے میں ذرا بھی تاثر نہ کیا اور سہا تھ ہی بہت جرأت مندی سے اپنے فن کی بعض جزئیات کی برتری کا اعتراف اپنے آقاؤں تک سے کروا لیا۔ سیاسی طور پر ترک سلطانوں کو راجپوت



رائیوں اور راجاؤں کو قابو میں کرنے میں کافی دقت پیش آئی اور وقت بھی زیادہ لگا، لیکن جہاں ان کی حکومت قائم ہو گئی وہاں انھوں نے ہندوستانی تہذیب کی ان قدروں کی بازیافت شروع کر دی جنہیں وہ اسلام کے بنیادی اور مسلم اصولوں کی خلاف ورزی کیے بغیر اختیار کر سکتے تھے۔ یہ بات قابل غور ہے کہ اس سماجی عمل کے لیے انھوں نے اپنی مسجد اور مقبرہ کو، جن کی نوعیت مذہبی ہوتی ہے، ہندو صنائعوں کے سپرد کر کے خود دوسرے نظر رکھی کہ معماروں کو ان کے مجوزہ سماجی عمل میں پوری آزادی کی فکر ہو۔ اس طرح ابتدا ہی سے ہندوستانی مسلمانوں نے، تمام تر مذہبی اور سماجی پابندیوں کے باوجود، نئے اور اجنبی حالات میں اپنے اظہار کے لیے زندگی کے دوسرے پہلوؤں کے مقابلہ میں فن تعمیر میں زیادہ آزادانہ طور پر کام لیا۔ جو بات ان حالات میں نشر میں نہیں لکھی جاسکتی تھی، یعنی اجنبی ماحول میں اپنی بقا کے لیے یہاں کی تہذیب میں اپنی طبیعت اور میلان کے مطابق قدروں کی تلاش کی ضرورت، اسے فن تعمیر کے پیکر میں اس خوبصورتی سے پیش کیا گیا کہ تعصب کی نظر اس پر نہیں جاسکتی اور اس کی اپنی علاحدہ شناخت بھی ہونے لگی، جسے ہم ہند اسلامی فن تعمیر کے نام سے پکار سکتے ہیں۔

تقریباً ایک صدی کے وقفے کے بعد علاؤ الدین خلجی نے قوت الاسلام مسجد کی مزید توسیع کی۔ ظاہر ہے اس عرصے میں آبادی میں کئی گنا اضافہ ہو گیا ہوگا جس کی وجہ سے توسیع کی ضرورت محسوس کی گئی ہوگی۔ مسجد کے طول و عرض کے ساتھ ساتھ علاؤ الدین خلجی نے مسجد کے جنوب کی طرف ایک داخلی دروازہ بھی تعمیر کروایا جو علائی دروازہ کے نام سے موسوم ہے۔ یہ اس عہد کے عروج کی یادگار ہے جب کہ ہندی معمار بیرونی آقاؤں کی ضروریات کے مطابق اپنی اعلیٰ صناعی سے کام لینا سیکھ گئے تھے۔ مترجم مولوی سید ہاشمی فرید آبادی نے فرگسن کی مشہور و معروف تالیف کے ترجمے (مطبوعہ ۱۹۳۲ء) میں مصنف کے اس مرکزی خیال پر حاشیے میں تبصرہ کیا ہے جو قابل غور ہے، کیوں کہ ہم دیکھیں گے کہ نوآبادیاتی نظام میں ہندو مسلم تہذیب کے اختلاف اور تضاد کو شعوری طور پر نمایاں کرنے کی کوشش کی گئی اور تمام دستاویزی اسناد کے باوجود یہ حجت



کی گئی کہ مسلمان شروع سے اپنے کو ہندو اثرات سے آزاد رکھتے آئے تھے مولوی سید ہاشمی کا تبصرہ ملاحظہ ہو:-

”مولف (فرگسن) کا یہ مفروضہ غلط ہے کہ ان عمارتوں کے صنائع و معمار لازمًا ہندو تھے... لیکن اس موقع پر یہ تنبیہ مناسب معلوم ہوتی ہے کہ مولف کی پوری تحریر اس نظر پر مبنی ہے کہ اسلامی عمارتوں پر ابتدا ہی سے ہندی اثرات پڑ رہے تھے۔ حالاں کہ یہ خیال تاریخ اور بداہت دونوں کے خلاف ہے، تازہ وارد مسلمانوں کے دل میں طبعًا اہل ہند کی اول اول کوئی دقت نہ تھی اور ان کی ابتدائی تہذیب و معاشرت ہندی اثرات سے بالکل آزاد رہی۔ اس زمانہ میں انھوں نے جو عمارتیں بنائیں وہ بھی خالص اسلامی طرز کی اور وسعت و استحکام کے اعتبار سے نہایت ممتاز تھیں۔ البتہ آگے چل کر جس نسبت سے ہندی اثرات بڑھتے گئے عمارتوں میں خالی نمایشی خوبی اور کمزوریاں نمایاں ہونے لگیں“ ۱۸۔

اس رائے کو نظر انداز کیا جاسکتا تھا لیکن یہاں محض اس لیے نقل کیا گیا کہ ہر سماجی فکر اپنے دور کے تقاضوں کے تابع ہوتی ہے اور اس میں ایک رجحان تاریخ کو اپنے تقاضوں کے تابع بنا کر پیش کرنا ہوتا ہے۔ معروضی نقطہ نظر سے ہم دیکھیں تو معلوم ہو گا کہ عہد وسطیٰ کی سماجی زندگی میں ہندو اور مسلم معاشرہ کی علاحدگی ممکن نہیں تھی۔ اس کی تشریح فن تعمیر سے ہو جاتی ہے۔

علائی دروازہ کی تعمیر اور آرائش میں بیرونی تکنیک اور جمالیات دونوں کا خاص دخل ہے، لیکن ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو جاتا ہے کہ ہندوستانی صنائعوں نے آرائش کے بدلیسی اسالیب میں مہارت حاصل کر لی تھی۔ اس عمارت میں بنائے جانے والے آرائشی گول ٹکڑوں نے قدیم سپیدھے سادے ترک کی طرز تعمیر کو ایک نئے آرائشی اسلوب سے متعارف کیا۔ اس کے علاوہ ”حقیقی محراب“ یعنی ڈاٹ دار محراب کی شکل بھی پہلی دفعہ اس عمارت میں نظر آتی ہے ۱۹۔ فرگسن کے بقول ”یہ عمارت پٹھانی طرز کا منتہائے کمال پیش کرتی ہے..... انہی کامل چیز



پہلے تیار نہ ہوئی تھی اور نہ اس کے بعد انھوں نے اس قدر مزین عمارت بنانے کا ارادہ کیا۔<sup>۲۱</sup> علائی دروازہ کی کرسی کی باہر نکلی ہوئی چوکی کے پیش نظر سپہ فیہر محمد مجیب نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ اس بات کی مثال ہے کہ معمار مندر کے فن تعمیر کے ایک جز کو اپنے مقصد کے لیے اختیار کر رہا تھا۔<sup>۲۲</sup> علائی دروازہ کو سپہ فیہر محمد مجیب فن تعمیر اور فن سنگ تراشی کا رد و داعی بوسہ کہتے ہیں۔<sup>۲۳</sup> دونوں فنون کا اصل ایک مرتبہ پھر گجرات میں ہوا، لیکن اس سے بھی پہلے دہلی میں غیاث الدین تغلق کا سادا مگر پر شکوہ مقبرہ نمودار ہوا۔

علاء الدین خلجی انتقال ۱۳۱۶ء کے بعد معلوم ہوتا ہے عہد تغلق و سادات کے معماروں کے طبائع میں تبدیلی واقع ہوئی اور شیر شاہ کے عہد ۱۵۳۹ء تک کی عمارتوں میں نقشے کی انتہائی سادگی ٹپکتی ہے۔ یہ سادگی غالباً سماجی اور سیاسی ڈھانچے کے انتشار کے بڑھتے ہوئے خطرہ کے خلاف رد عمل کا اظہار تھی۔ تاریخی اعتبار سے اس تعمیر کی سب سے زیادہ اہمیت اس لیے ہے کہ اس طرز تعمیر میں مسلمانوں نے اپنے آپ کو ہندی اثرات سے آزاد رکھ کر اسلام میں رائج اصولوں کو لے کر تعمیری سرگرمیاں شروع کیں۔ تغلق عہد کی عمارتوں میں جتنی محرابیں ہیں وہ صحیح محرابیں ہیں اور جزئیات میں تقلید نہیں کی گئی۔<sup>۲۴</sup> اس وقت سے ہند اسلامی فن تعمیر کی علاحدہ شناخت زیادہ پائیدار بنیادوں پر شروع ہو گئی، لیکن یہ درست ہے کہ اپنے مقابر و مساجد میں مسلمانوں نے اکثر محنت سے بچنے کے لیے ہندی اجزائے کام لیا اور اکثر عمارتوں میں ایک تازہ خوش نمائی پیدا کر دی۔ ایسی مرکب عمارتوں میں بہت سی صرف چار کھمبوں کی ہیں جن پر چھوٹے چھوٹے گنبد بنادے ہیں۔ جینی ستونوں کی طرح ان کی بارہ دری بھی اختیار کر لی گئی جو ہشت پہلو عمارتوں میں دیے جاتے تھے اور جن پر گول آثار دے کر گنبد بنانا سہل تھا۔<sup>۲۵</sup> جب کہیں مسلمان ایسے مقام پر آباد ہوئے جو پہلے ہندو، جینی یا بودھ ثقافت کے مرکز تھے، وہاں انھوں نے ایسے ہی مرکب نمونے اختیار کیے اور اسلامی اجزاء کو ہندی طرز میں ”مدغم“ کیے بغیر مقامی ہندی طرز کو اختیار کر لیا۔



علاؤ الدین کے بعد سیاسی اور سماجی تنظیم کو جو خطرہ لاحق ہوا اس کا عکس تغلق عہد کی مسجدوں کے طرز میں بخوبی دیکھا جاسکتا ہے، تحفظ کا احساس ان مسجدوں جیسے بگیم پوری مسجد، کلاں مسجد وغیرہ کی بلند اور مضبوط فصیلوں سے ہوتا ہے، جن پر پہلی نظر میں قلعہ کا گمان ہوتا ہے۔

چودھویں اور پندرھویں صدی عیسوی میں عمارتوں میں ہندوئی شکلاں متروک ہو گئے اور اسلام کی سادگی پسندی کا مظاہرہ ہوا۔ لیکن یہ سادگی بعد میں قائم نہ رہی جیسا کہ عہد شیرشاہی کی غیر معمولی آرائش سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس عہد میں مسجدوں کی ردکاریں زیادہ آراستہ کی جانے لگیں جن میں سنگ مرمر کی بچھی ہونے لگی اور سنگ تراشی کی خوشنما اور پر تجمل وضع سے انھیں مزین کیا جانے لگا۔ ۲۶۔ اس طرز کی ابتدا میں وہ سب نزاکتیں اور باریکیاں موجود ہیں جو ہندی عتدائی کا خاصہ ہیں۔ مگر آخری دور میں پہلی باریکی اور جزئی تزئین کی طرف پھر توجہ مرکوز ہوئی۔ ۲۷۔

عہد سلطنت میں مرکز کی کمزوری کے ساتھ ہی صوبائی حکومتوں کے قیام اور ان کے علاقوں کی نسبت سے مختلف طرز ہائے عمارت وجود میں آئے جو پورا گجرات اور بنگال کے طرز تعمیر کی خصوصیت یہ ہے کہ یہاں دہلی کے مرکزی طرز سے ہٹ کر اپنے ایک جداگانہ طرز کی تخلیق کی کوشش کی گئی۔ ظاہر ہے علاقائی سلاطین جنھوں نے مرکز سے علاحدگی اختیار کی تھی اپنی آزاد شخصیت کی تعمیر کی طرف متوجہ ہوئے ہوں گے اور اس کے لیے ضروری تھا کہ مرکز کے طرز سے گریز کرتے ہوئے اور اپنی آزادی کو مستحکم کرنے کے لیے اپنی جڑیں علاقائی تہذیب میں جمائیں اور وہاں کی تہذیبی قدروں میں اپنے نظریات کے مطابق جزئیات تلاش کر کے انھیں اپنی تخلیقات میں پیش کریں۔ جون پور کی مسجد میں جن میں اٹالا مسجد اور جامع مسجد نمایاں ہیں، اپنے طرز میں نیم ہندی ہیں، البتہ دروازے اسلامی طرز کے ہیں۔ ان عمارتوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کے معماروں کو استحکام کی کس قدر فکر ہوئی، لیکن استحکام کا اظہار فن تعمیر میں بھونڈا نہیں بلکہ دلکش ہے جو پور میں بہت سی مساجد اور مقبرے ہیں جو ہندو اور جینی جزئیات کا مرکب ہیں اور



مقامی تہذیب کے آئینہ دار ہیں۔

ہند اسلامی فن تعمیر نے ہندوستان میں جس قدر مختلف صورتیں اختیار کیں ان میں غالباً سب سے نفیس احمد آباد کے طرز کو سمجھا جائے گا ۲۸۔ احمد آباد کی عمارتوں میں، خواہ وہ مسجدیں ہوں یا مقبرے، ہندو یا جینی اثرات آخر وقت تک دیکھے جاسکتے ہیں۔ محراب بطور اسلامی نشان ضرور استعمال کی گئی لیکن عمارتوں کا جو طرز اختیار کیا گیا ان میں محرابوں کی ضرورت نہیں تھی۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ گجرات کی ہندو مملکت مسلمانوں کی فتح سے پہلے تمدن کی بلندی تک پہنچ چکی تھی۔ مسلمانوں نے اسی تمدن کے شاہینہ صناعوں سے اپنی عمارتیں بنوائیں۔ اور پھر یہ بھی نہیں بھولنا چاہیے کہ بانی سلطنت ایک نو مسلم تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ یہاں کے طرز عمارت میں جینی یا چالوکیہ صناعی کی نفاست و جلا کے ساتھ ایک خاص قسم کی وسعت و تجلّی شامل ہو گئی جس تک ہندو کبھی نہ پہنچے تھے ۲۹۔ گجرات کے صوبائی طرز کی ایک اہم خصوصیت یہی وسعت و تجلّی ہے۔ مسجد میں روشنی اور ہوا کی ضرورت نے بلندی حاصل کرنے کے جن طریقوں کو برتنے پر مجبور کیا وہ گجرات میں ہند اسلامی فن تعمیر کا عطیہ ہے۔ مسلمانوں کا ایک اور کارنامہ مینار ہیں جو تعمیر کے حسن اور کاریگری کی باریکی میں اسلامی مراکز تہذیب کے میناروں پر فوقیت رکھتے ہیں ۳۰۔ مقبروں میں بھی ہندی وضع اور طرز غالب رہا اور محراب صرف تعمیری ضرورت کے تحت استعمال کی گئی۔ مقبروں اور مسجدوں میں آرائش کے لیے چمچے کے ساتھ سنس استعمال کیے گئے ہیں، جو تہذیب کے پرسکون اور شانت ہونے کا منظر ہیں۔ خالق ہوں اور مسجدوں میں سنس دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ لیکن گجراتی مسلمانوں کے وسعت و تجلّی نے اسے گوارا کیا۔

مالوہ کی عمارتوں میں دہلی کا طرز نمایاں ہے، لیکن عمارتوں کی اشکال میں تنوع پیدا کیا گیا ہے۔ اشرفی محل، جہاز محل، ہندو لامل اس کی اہم مثالیں ہیں۔ دہلی طرز کے یہاں حاوی ہونے کا ایک اہم سبب مقامی طور پر فن تعمیر کی روایت کا عدم وجود رہا ہو گا۔ لیکن علاقائی سالمیت کو برقرار رکھنے کے لیے مرکز کی طرز کو اختیار کرتے وقت اس کا خاص خیال رکھا گیا کہ عمارتوں میں ایسی جدت



پیدا کی جائے کہ جس سے ان کا ایک علاحدہ طرز نمایاں ہو سکے۔

بنگال میں عمارتیں اینٹ سے بنانے کی روایات قدیم دور سے چلی آرہی تھیں۔ مسلمانوں کے یہاں خود مختار ہونے کے بعد جو طرز عمارت وجود میں آیا اس کی بھی یہ ایک خصوصیت ہے۔ اینٹ کے سوا یہاں کوئی مسالہ ہاتھ نہیں لگا لہذا کشادہ عمارتوں (مسجد اور مقبرے) کی پائیداری کے لیے محرابوں سے کام لیا گیا۔ یہ بنگالی طرز جو ہندوستان میں خالص اینٹ کا واحد نمونہ ہے، ایک ایسی مقامی خصوصیت رکھتا ہے جو نہایت دلچسپ ہے۔ ۳۔ یہاں تکیلی محرابوں کو ترقی دی گئی اور اس کے علاوہ بنگالی معماروں نے چھت کی ایک نئی وضع بھی ایجاد کی جس کا موجودہ عہد تک اثر پڑتا رہا۔ یہ کروسی وضع کی چھت ہے جو مائیسوری علاقے میں بارش کے پانی کے تیزی سے بہ جانے کے لیے ضروری تھی۔ یہ کروسی وضع کی چھت ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں میں مقبول ہوئی۔

دکن میں بھی گلبرگ، بیجاپور اور گولکنڈہ میں مسلمانوں کے فن تعمیر کے اصولوں پر ہندوستانی صناعتی سے کام لیا گیا۔ دکن میں ہندو اسلامی فن تعمیر کا نمایاں کارنامہ زیادہ کشادہ کمرہ پر عظیم گنبد قائم کرنے کی پادار تکنیک ہے۔ اس کے بعد ہم مغلیہ عہد میں داخل ہوتے ہیں، لیکن مغلیہ عہد ہر اعتبار سے عہد وسطیٰ کے ابتدائی دور سے اس قدر جداگانہ حیثیت رکھتا ہے کہ اس کا فن تعمیر ایک علاحدہ باب چاہتا ہے۔ گو کہ یہ خیال ظاہر کیا گیا ہے کہ شیر شاہ نے انتظامیہ کے علاوہ شعبہ فن تعمیر میں بھی اکبر کو وہ راستہ دکھایا جس پر چل کر مغل شہنشاہ رتبہ کمال تک پہنچ سکے، اور بے شک شیر شاہ کا طرز عمارت بغض اعتبار سے مغلوں کے طرز عمارت کے لیے مثالی رہا ہے لیکن مغلوں نے اس فن میں وہ کمال حاصل کیا کہ یہ پہلو کچھ ماند پڑ جاتا ہے۔

اکبر کا فلسفہ صلح کل اس کی عمارتوں کا رہنما اصول بنانا تو تیموریوں کا جمالیاتی شعور شاہ جہاں کی عمارتوں کی روح رواں ثابت ہوا۔ ان دونوں مغل بادشاہوں کی عمارتیں رنگ و وضع میں ایک دوسرے سے اس قدر جدا ہیں کہ گمان ہوتا ہے کہ ان کے درمیان صدیوں کا فاصلہ ہو گا۔ فن تعمیر کی تمام



اہم جزئیات گنبد، محراب، مینار وغیرہ میں مغلوں کے عہد میں انقلابی تبدیلیاں نمودار ہوئیں۔ اس انقلاب کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ تیموریوں کی سرپرستی میں فن تعمیر نے وسط ایشیا جو ترقی حاصل کی تھی وہ مغلوں کو بطور ورثہ ملی تھی اور شاہ جہاں نے بالخصوص وسط ایشیا کے صناعوں اور ماہرین فن تعمیر کو ہندوستان میں کام کرنے کے لیے طلب کیا۔ مثال کے طور پر تاج کے معماروں میں وسط ایشیا اور ایران کے معماروں کی خاصی تعداد تھی اور تمام جزئیات میں ان ماہرین کا قلم شامل تھا۔ لیکن مجموعی طور پر جب اس عمارت کو دیکھیے تو یہ خالص ہندوستانی لگتی ہے۔ اکبر کی تعمیرات، بالخصوص فتح پور سیکری کے سلسلہ عمارات میں مختلف مقامی تہذیبوں سے فن پارے مستعار لیے گئے ہیں۔ فکر اور عمل کا ایسا قریبی ربط اکبر کے علاوہ اور کہیں مشکل سے ملے گا اور اس ربط کی جس قدر جھلکیاں اس کے فن تعمیر میں نظر آئیں گی وہ کسی اور فن پارے میں مشکل سے دستیاب ہوں گی۔

آپ کے سامنے جو جائزہ پیش کیا گیا اس سے چند اہم نتائج نکلتے ہیں۔ سب سے اہم بات یہ کہ مسلمانوں کی عمارتوں کے مقاصد کی وجہ سے جو ان کی اسلامی تہذیب سے وابستہ تھے، ہندوستان کے طرز تعمیر میں بلندی اور کشادگی کے تصورات نمایاں ہوئے۔ ادب میں جس وسعت قلب کی جھلکیاں ملتی ہیں اس وسعت قلب کا آئینہ دار ہندوستانی فن تعمیر بھی ہے۔ کشادہ کمرے کے لیے چھت کے مسئلہ کا حل ہندوستانی مسلمانوں نے گنبد کی تعمیر کے آغاز اور اس کو ترقی دے کر پیش کیا۔ یہ ایک مستقل حیثیت کا کارنامہ ہے۔ ڈاٹ دار محراب گنبد کی تخلیق میں معاون ثابت ہوئی۔ گنبد کی ڈاٹ دار چھت نیز ڈاٹ دار محراب نے جہاں عمارت کو پائیداری دی وہیں اسے حسن و زیبائش بھی عطا کی۔ میناروں سے وسیع عمارت میں توازن قائم کیا گیا۔ اس کے علاوہ مسلمانوں کا ایک اہم کارنامہ یہ تھا کہ گپتاؤں کے بعد شہری بستیاں قائم کرنے کا جو رواج ترک کر دیا گیا تھا انھوں نے اس رواج کو بڑے پیمانے پر شروع کر کے ہندوستانی فنون اور صنعتوں کو جو غالباً زباورہ عرصے تک متروک رہنے کے بعد اپنے جانشین بھی نہ چھوڑتے، حلا دی اور اپنے بالکل جدا اور متضاد مقاصد کے لیے انھیں صنعتوں اور فنون کے وہ جزئیات اور مقامی مسائل استعمال کیے جن سے مقصد بھی حاصل ہو جائے،



حسن بھی پیدا ہو جائے اور عقیدہ و اصول میں فرق بھی نہ آئے۔ ہند اسلامی فن تعمیر کی یہی دین ہے۔

فن تعمیر عقیدہ کی آمیزش سے کیسی صورت اختیار کر لیتا ہے اس کے لیے ذیل کا نقطہ ملاحظہ ہو:

فن تعمیر ایک سماجی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سلسلے میں دہلی کی خانقاہوں کے 'ارتقا' کا مطالعہ قابل غور ہے۔ لفظ 'ارتقا' استعمال کرنا اس لیے مناسب ہوگا کہ ان خانقاہوں کی تعمیر کی کوئی ایک تاریخ نہیں بلکہ دہلی کی مشہور و معروف خانقاہوں میں مغلیہ عہد کے آخر تک رد و بدل ہوتا رہا ہے۔ ان خانقاہوں میں جو بزرگ مدفون ہیں انہوں نے اپنے کو دربار سے علاحدہ رکھا تھا لیکن ان کے مدفن بعد ازاں درباروں کی سرپرستی کا مرکز بن گئے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ عظیم صوفیائے کرام کے جانشینوں نے درباری یا دنیاوی زندگی کے ساتھ ہم آہنگی کی ضرورت کو تسلیم کر لیا تھا۔ غالباً خانقاہوں اور دربار کی ہم آہنگی کی وجہ سے ہی دربار کی رواداری کی پالیسی کو عوام میں مقبولیت حاصل ہوئی ہوگی۔

جب سلطنت مستحکم تھی، اس وقت بھی خانقاہوں کی تعمیر کی طرف توجہ کی جارہی تھی اور جب سلطنت سکڑ کر لال قلعہ سے پالم تک رہ گئی تب بھی ان خانقاہوں کی وضع و شکل میں ترمیم و تعمیر کی سعی ہوتی رہی۔ خانقاہوں کے ارتقا کی داستان دہرانے کی ضرورت نہیں کیوں کہ اس کی تفصیل آثار الصنادید اور واقعات دارالحکومت دہلی میں مل جائے گی، البتہ ان چند خانقاہوں یاد رکھا ہوں کہ نام بتانا مناسب ہوگا جو ارتقا کے دور سے گزر کر موجودہ شکل اختیار کر سکی ہیں۔ یہ ہیں درگاہ حضرت قطب صاحب، درگاہ حضرت نظام الدین اور درگاہ حضرت چراغ دہلی۔ استحکام کے دور میں درگاہوں یا خانقاہوں کی سرپرستی اس بات کی سند ہے کہ وہ عوام سے رابطہ قائم کرنے کے لیے ایک وسیلے اور ذریعے کی حیثیت رکھتی تھیں اور سلطنت کے زوال کے وقت بھی جب مغل شہنشاہ اپنے عوام کو کوئی مادی فائدہ نہیں پہنچا سکتے تھے وہ مایوس اور ناامید عوام کی



روحانی اور ذہنی تسکین کے ان مراکز کی بقا اور شان میں اضمحلت کے لیے کوشش کرتے رہے۔

دہلی کی قدیم درگاہوں کے علاوہ اٹھارویں صدی عیسوی میں مقامی فرماں رواؤں نے بھی اپنے علاقوں کے روحانی مراکز میں ہم عصر صوفیاء کے مزارات اور درگاہوں کی تعمیر کی۔ اس طرح گنبد و مینار اور محراب کا طرز مختلف علاقوں میں عام ہوا اور خانقاہوں کی شان و شوکت اور شہرت میں علاقائی فرماں رواؤں کی نیاز مند سرپرستی سے اضافہ ہوا۔ حتیٰ کہ مغل شہنشاہوں نے بھی ان خانقاہوں کو نذر و نیاز پیش کرنا اپنے لیے باعث سعادت خیال کیا۔

خانقاہوں کے علاوہ دہلی میں سلاطین کے تعمیر کیے ہوئے بند اور پل بھی اپنی مقصدیت اور تکنیک میں ترقی کے علاوہ ایک سماجی دستاویز پیش کرتے ہیں۔ یہاں موضوع بحث 'ست پلہ' اور بولی بھٹیاری کے محل ہیں۔

ست پلہ درحقیقت ایک بند ہے اس کی تعمیر ۱۳۳۶ء میں سلطان محمد عادل تغلق شاہ نے کی۔ دور دراز مقامات سے پانی لانے کا انتظام کیا۔ نالے کے لیے بیچ میں سات در بطور پل بنائے گئے۔ اسی سبب سے یہ ست پلہ مشہور ہوا۔ خانقاہ دارالحکومت، دہلی، مطبوعہ ۱۹۱۹ء کے مصنف بشیر الدین احمد دہلوی لکھتے ہیں کہ "تمام کھیتیاں اسی پانی سے سیراب ہوتی ہیں اور زمین داروں کو بہت فائدہ ہوتا ہے۔" غرض ست پلہ کا مقصد ضروریات زندگی کے لیے پانی جمع کرنا اور مسلسل تقسیم کرنا تھا۔ لیکن ہندستان میں، جہاں مظاہر فطرت کو معبود سمجھا جاتا ہے، پانی کی نسبت سے ست پلہ بھی ایک تبرک تھا۔ استھان بن گیا اور اس پل کے دروں کے پاس تعمیر کیا ہوا کنواں متبرک مقام بن گیا۔ اگرچہ وہ کنواں اب مدتوں سے نہیں رہا، مگر نالے میں ایک گڑھا کر کے پانی جمع کیا جاتا، اس سے تبرک کے طور پر بیماروں کو شہلایا جاتا اور ٹھیلوں میں پانی بھر کر دور دور لے جایا جاتا تھا۔ کاتاک کے مہینہ میں دیوالی کے قریب یہاں بڑا سجوم ہوتا۔ زن و مرد اور بچے نہانے کو آنے تاکہ آسیب، جن اور بھوت اور جادو سے محفوظ رہیں۔ روایت یہ ہے کہ یہاں حضرت روشن چراغ دہلی نے وضو کیا تھا لہذا یہ پانی متبرک



قرار دیا گیا۔

کچھ ایسا ہی بولی بھٹیاری کے محل کے ساتھ ہوا۔ یہ بھی ایک بند ہے۔ اس کی تعمیر فیروز شاہ تغلق سے منسوب کی جاتی ہے۔ بند کا مقصد بہر حال وہی تھا جو ہونا چاہیے۔ لیکن پانی کا یہ منبع بھی متبرک مقام بن گیا اور اس کے ساتھ ایک روایت جڑ گئی کہ اس بند پر جو ایک چھوٹا سا مکان بنا ہوا ہے اس میں کسی زمانے میں بوعلی خاں بھٹی رہا کرتے تھے۔ جب سے یہ بولی بھٹیاری کا محل مشہور ہو گیا۔ اس بند پر ہر سال اسٹڑھ کے مہینے میں پورن ماسٹی کو یون پر چھپا کا میلہ ہوتا تھا اور برہمن اس میدان میں ایک جھنڈی کھڑی کر کے ہوا کا رخ دیکھتے تھے اور اس سے موسم کی بھلائی برائی معلوم کی جاتی تھی۔ اس روز سے یہاں میلہ ہوتا تھا۔

مضمون میں اس ستمہ کو شامل کرنے کا مقصد یہ دکھانا تھا کہ فن تعمیر کے بعض نمونے ایسے ہیں جن کی تعمیر کے پیچھے مقصد عام افادیت تھا، لیکن جن سے بعض ایسی روایات وابستہ ہو گئیں کہ یہ مقدس اور متبرک مقام بن گئے۔ مسلمانوں کی بنائی ہوئی عمارتیں ہندوؤں کا تیرتھ استھان بن جائیں، یہ اسی فضا میں ممکن ہو سکتا تھا جہاں مماثلت کی گنجائش ہو۔ مسلمان عام افادیت کے خیال سے اگر بند اور پل کی تعمیر کو فروغ دے رہے تھے تو ہندو اسی افادیت سے متاثر ہو کر ان مقامات کو تیرتھ استھان بنا رہے تھے۔ مماثلت کی تلاش کی یہ ایک مثال ہے۔



## حوالہ جات

- (۱) دی انڈین مسلمس، محمد مجیب لندن، ۱۹۶۷ء  
ص ۱۸۳۔
- (۲) ایضاً، ص ۱۸۵۔
- (۳) کیمریج ہسٹری آف انڈیا، مرتب، ولزلی  
ہیگنڈلی، ۱۹۶۵ء، باب ۲۲ از سر جان مارشل، ص ۵۶۸۔
- (۴) دی انڈین مسلمس، ص ۱۸۴۔
- (۵) اسلامی فن تعمیر انسٹٹوٹ ماڈھیام رچنڈ، مترجم  
سید بارزالدین رفعت، دہلی، ۱۹۵۲ء، ص ۱۸۔
- (۶) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، جمیس فگن  
مترجم مولوی سید ہاشمی صاحب فرید آبادی  
حیدر آباد، ۱۹۳۲ء، ص ۴۔
- (۷) دی انڈین مسلمس، ص ۱۸۶۔
- (۸) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، ص ۲۶۔
- (۹) ایضاً، ص ۲۹۔
- (۱۰) اسلامک انفلوئنس آن انڈین سوسائٹی،  
محمد مجیب، دہلی، ۱۹۷۲ء، ص ۱۳۳-۱۳۲۔
- (۱۱) ایضاً، ص ۱۳۳۔
- (۱۲) ایضاً، ص ۱۳۳۔
- (۱۳) ایضاً، ص ۱۳۲۔
- (۱۴) ایضاً، ص ۱۳۲۔
- (۱۵) ایضاً، ص ۱۳۲۔
- (۱۶) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، ص ۳۳۔
- (۱۷) ایضاً، ص ۳۴۔
- (۱۸) ایضاً، حاشیہ ۱، ص ۳۴۔
- (۱۹) ہندستان کا گزیٹیر، جلد دوم، تاریخ اور تہذیب،  
مرتب، ڈاکٹر پی۔ این۔ چوہدری، دہلی، ۱۹۷۳ء،  
ص ۴۷۲۔ پیش نظر مضمون میں اس گزیٹیر  
کا وہ غیر مطبوعہ اردو ترجمہ استعمال کیا گیا  
ہے جو جناب غلام ربانی تاباں نے ترقی اردو  
بورڈ کے لیے کیا ہے۔
- (۲۰) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، ص ۳۵-۳۴۔
- (۲۱) اسلامک انفلوئنس آن انڈین سوسائٹی، ص ۱۲۵۔
- (۲۲) ایضاً، ص ۱۳۶۔
- (۲۳) اسلامی فن تعمیر ہندستان میں، ص ۴۱۔
- (۲۴) ایضاً، ص ۴۱۔
- (۲۵) ایضاً، ص ۴۵۔
- (۲۶) ایضاً، ص ۴۶۔
- (۲۷) ایضاً، ص ۴۸۔
- (۲۸) ایضاً، ص ۵۹۔
- (۲۹) ایضاً، ص ۶۰۔
- (۳۰) ایضاً، ص ۶۸۔
- (۳۱) ایضاً، ص ۶۷-۸۰۔
- (۳۲) واقعات دار الحکومت دہلی، جلد سوم (مطبوعہ  
۱۹۱۹ء)، صفحہ ۱۰۳۔



پیش خدمت ہے کتب خانہ گروپ کی طرف سے  
ایک اور کتاب -  
پیش نظر کتاب فیس بک گروپ کتب خانہ میں  
بھی اپلوڈ کر دی گئی ہے

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/?ref=share>

میر ظہیر عباس روستمانی

0307-2128068

@Stranger ❤️❤️❤️❤️❤️❤️

انیس فاروقی

# اسلامی ہند میں مصوری کی روایت

تاریخی اعتبار سے اسلام نے ۱۲<sup>ویں</sup> صدی میں اس برصغیر ہند میں قدم رکھا لیکن سیاسی طور سے اسلامی ہند کی بنیاد تقریباً ۱۵۰۰ سال بعد ۱۲۰۶ء میں قطب الدین ایبک کے ہاتھوں رکھی گئی۔ ۱۲۰۶ء سے لے کر ۱۵۵۸ء تک تقریباً سات مسلم خاندان ہندوستان کی مرکزی حکومت پر یکے بعد دیگرے برسر اقتدار رہے۔ اس طویل مدت کے دوران سیاسی اور دوسری سماجی سرگرمیوں کی روداد قلم بند کرنے میں معاصر مسلم مورخوں نے کافی فراخ دلی کا ثبوت دیا ہے، لیکن فنون لطیفہ خصوصاً فن مصوری کے سلسلے میں عموماً ان کے قلم خاموش رہے۔ چند مختصر حوالے کہیں کہیں نظر آتے ہیں جن سے فن مصوری کی صحیح یا مستند تصویر پیش کرنا قدرے مشکل ہے۔ بہر حال اس وقت جو تاریخی مواد ہمارے سامنے ہے وہ بنیادی طور پر مغربی مورخوں کی کاوشوں کا نتیجہ ہے جنہوں نے ہندوستانی مصوری کی تاریخ کو عینی شہادتوں کی بنا پر مرتب کیا ہے۔ اس سلسلے میں مزید تحقیقات اور مختلف باشندہ شہادتوں کے ذریعے ٹوٹی ہوئی کڑیوں کو جوڑنے کا سلسلہ ابھی تک جاری ہے۔ انہیں شہادتوں کی بنا پر مورخین کا خیال ہے کہ اسلامی اقتدار کے اولین دور میں ہندوستان میں بنے مصوری کے دو بڑے اسالیب مشرقی ہند میں پال اور مغربی ہند میں جین، موجود تھے۔ چوں کہ ۱۲۰۶ء سے لے کر ۱۵۵۸ء تک پال خاندان جو بدھ مذہب کا پیرو تھا بہار و بنگال کے علاقے پر برسر اقتدار رہا، لہذا اس دور میں عوام کے ایک بہت بڑے طبقے نے بدھ مذہب اختیار کر لیا۔



تھا۔ چوں کہ جغرافیائی اعتبار سے یہ علاقہ بالکل میدانی ہے اور ایسی گچھا ئیں  
 پا چٹانیں نہیں تھیں جہاں اجنتا کی دیوار کی مصوری کی روایت کو مزید بڑھایا جاتا  
 لہذا بد مذہبی اصولوں کی عوام میں تبلیغ کے لیے تاڑ کے پتوں کی سطح منتخب  
 کی گئی اور چھوٹے چھوٹے گزنتھ تیار کیے جانے لگے۔ خیال ہے کہ اس دور میں  
 کاغذ دست یاب نہیں تھا لیکن جدید تحقیقات سے پتا چلتا ہے کہ نیپال میں  
 کاغذ پہلے ہی سے دست یاب تھا کیوں کہ وہاں کاغذ پر بنائے گئے نسخے ہندوستانی  
 تاڑ کے پتوں والے نسخوں کے ہم عصر ہیں۔ ان پال گزنتھوں کے اوراق عام طور سے  
 ۱۲۲ انچ لمبے اور ۷۵ انچ چوڑے ہیں جن میں تصویر کا عام سائز ۱۳ انچ x ۲  
 انچ ہے۔ حالاں کہ کاغذ کی بہ نسبت تاڑ کے پتے زیادہ پائیدار ہوتے تھے لیکن  
 انھیں سلائی کمر کے جوڑا نہیں جاسکتا تھا لہذا انھیں دھاگے میں پرو کر کے  
 لکڑی کے سرپوش میں رکھا جاتا تھا۔ مرقع کیے گئے قلمی نسخوں میں اس دور کی  
 سب سے مشہور کتاب پر اجنا پارمتا یعنی تکمیل شعور ہے۔ اس نسخے کی ایک  
 بہترین مرقع کا پی باد لین لائبریری آکسفورڈ میں محفوظ ہے جو گیارھویں صدی  
 سے منسوب کی جاتی ہے۔ پال مصوری کا طرز بدرجہ اتم آرائشی ہے۔ اشکال کو  
 زیادہ تر پہلے اور نیلے ٹمپیر اسپاٹ رنگوں سے بھر کر گہرے خطوط سے محیط کر دیا  
 گیا ہے۔

دوسری طرف مغربی ساحلی علاقے میں جین سوداگروں کی سرپرستی میں جین مذہب  
 مرقع نسخے بنائے جاتے تھے تاکہ زیادہ سے زیادہ جین مذہبی اصولوں کو تبلیغ کیا جا  
 سکے۔ چوں کہ مغربی ہندوستان کے جین سوداگروں کا تجارتی تعلق مشرق وسطیٰ کے ملکوں  
 سے کافی پہلے سے ہی تھا اور انھیں آل ذریعہ سے مشرق وسطیٰ کے فنی اور ثقافتی کارناموں  
 کا خاطر خواہ علم تھا، اسی وجہ سے میرے خیال میں جین مذہبی نسخوں کے مرقع کرنے  
 والے مصوروں نے بالواسطہ ایرانی اسلوب کو اپنی ضرورت کے مطابق قبول  
 کرنے میں بڑی فراخ دلی کا ثبوت دیا ہے۔ جینی کلاپ سوترا درکار کا جاریہ  
 کتھا داستان اچاریہ کلک، نسخوں میں ہندوستانی روایتی فنی عقائد کے ساتھ ساتھ  
 باضابطہ اور شعوری طور پر ایرانی اسلوب کا استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً گہرے لال،



سپے اور نیلے رنگوں اور سونے کا استعمال اور ایرانی قالین کے طرز کے ڈرائن کا آزادانہ استعمال ملتا ہے۔ اب چند غیر جینی نسخے بھی دست یاب ہو چکے ہیں جن میں بال گوپال استوتی سکندر نامہ اور حمزہ نامہ قابل ذکر ہیں۔ لیکن نئی اعتبار سے اگر کچھ خصوصی اسلوب کے نسخوں کو دیکھا جائے تو ان میں پال اسلوب کی بہ نسبت فلم کا اعتماد اور اس کی توانائی قدرے کم نظر آتی ہے، پھر بھی مختلف اسالیب کو نئے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کرنا بلاشبہ ترقی پسند جدت تھی۔ اشکال کی گوشہ داری، درشتی اور سہ چشم چہروں میں آنکھ کے دیدوں کا باہر کی طرف دکھلایا جانا اس طرز کی خصوصیات میں شامل ہیں۔ شروع میں احمد آباد اور مائٹوا اور بعد میں جون پور اور دہلی اس طرز کے خاص مراکز تھے۔ عوامی سطح پر یہ طرز ۳۰۰ سال تک مروج رہا، لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مسلم سلطانین نے اگر اس طرز مصوری کی ہمت افزائی یا سرپرستی نہیں کی تو کسی طرح کی رکاوٹیں بھی نہیں پیدا کیں کیوں کہ کافی تعداد میں اس قسم کے جینی مرقع نسخے اب تک مختلف مجموعوں میں محفوظ ہیں۔

بندرھویں صدی کے وسط تک اس طرز میں نمایاں تبدیلیاں آئی شروع ہوئیں۔ تصاویر میں بیرون چشمی جینی روایت تقریباً ختم ہو گئی اور شیرازی طرز کے اثرات زیادہ اجاگر ہونے لگے۔ ان تبدیلیوں کے ساتھ جو مرقع نسخے دستیاب ہوئے ہیں ان میں دیوان امیر خسرو، نعت نامہ، مفتاح الفضلاء اور بوستان سعدی قابل ذکر ہیں۔ ان نسخوں کے مطالعہ کے بعد مورخین کا خیال ہے کہ ان مرقع نسخوں کو تیار کرنے میں سلطنت حکمرانوں کی سرپرستی ضرور شامل تھی۔ سوٹھویں صدی کے ابتدائی دور میں کچھ ایسی تصاویر کا اختراع کیا گیا جن میں بیرون چشم کا بالکل فقدان ہے لیکن بقیہ ترکیب و تنظیم جینی نسخوں کی طرح ہے۔ یہ طرز چورانیچسکا (مصنف شاعر بلہن) گیت گووند (مصنف جے دیوا)، نور چند (مصنف مولانا داؤد) اور مرگادوت (مصنف شاعر گبتن) نامی نسخوں میں ملتا ہے۔ بعض مورخین نے اس طرز کو چورانیچسکا گرپ کے نام سے موسوم کیا ہے۔

اسی دوران منحل خاندان برسر اقتدار آگیا۔ بابر اپنی مختصر دور حکمرانی میں



مغل سلطنت کی بنیاد کو مضبوط کرنے میں کوشاں رہا۔ اسے غالباً دوسری جانب سوچنے یا غور کرنے کی فرصت ہی نہیں ملی۔ ہمایوں کو بلاشبہ فن مصوری سے بڑا لگاؤ تھا۔ بد قسمتی سے اسے بھی اطمینان نصیب نہ ہوا اور شیر شاہ سوری کے ہاتھوں شکست کھا کر ایران بھاگنا پڑا۔ لیکن فن مصوری کے نقطہ نظر سے ہمایوں کی یہ ہجرت فال نیک ثابت ہوئی۔ ایران میں ہمایوں کو مختلف جگہ ایرانی مصوری کے نادر نمونے دیکھنے اور ایرانی مصوروں سے ملاقات کرنے کا موقع ملا اور اس نے کچھ مصوروں کو ہندوستان چلنے پر بھی رضا مند کر لیا۔ لہذا ۱۵۵۵ء میں جب ہمایوں کو دوبارہ ہندوستان فتح کرنے کا موقع ملا تو اس کے ساتھ ایرانی مصوروں کی ایک جماعت بھی آئی جن میں میر سید علی تبریزی، ملا عبدالصمد شیرازی، ملا دوست محمد، ملا درویش اور شیخ یوسف شامل تھے۔ یہ سبھی مصور ایرانی علاقائی روایتی مصوری یعنی خورد نگاری میں ماہر تھے۔ ایک مختصر سی سطح پر تختی رومانی ماحول کو با موضوع مرقع کرنا، شوخ رنگوں کا بالواسطہ استعمال، سایہ اور روشنی کی تمیز کے برعکس ایک آراکشی و جہتی اظہاریت ان کے فن کی خصوصیات میں شامل تھے۔ ہمایوں نے دہلی پہنچ کر انھیں ایرانی مصوروں پر مشتمل ایرانی روایت کے مطابق ایک شاہی نگار خانے کی بنیاد رکھ دی جس کے مہتمم میر سید علی تبریزی تھے۔ دو جہتی اظہاریت کا نظریہ غالباً ان احادیث کا نتیجہ ہے جو ابن عباس سے تصویر کے متعلق منسوب کی جاتی ہیں۔ جدید محققین نے اس مسئلے پر طویل بحثیں کی ہیں بہر حال ہمایوں کو ابھی ہندوستان واپس ہوئے چھ مہینے بھی پورے نہیں ہوئے تھے کہ اس کا انتقال ہو گیا۔ لہذا اس کے کمسن لڑکے شہزادہ اکبر کو تختِ مغلیہ کی باگ ڈور سنبھالنی پڑی۔ تاریخی شہادتوں سے پتا چلتا ہے کہ اکبر کو فن مصوری سے خصوصی طور پر دلچسپی تھی اور اس نے کابل اور دہلی کے دوران قیام مصوری کے ابجد سے کافی حد تک واقفیت حاصل کر لی تھی لہذا اس نے شاہی نگار خانے کو اپنی ذاتی نگارانی میں رکھ کر اس کی بڑے پیمانے پر توسیع کرنے کا فیصلہ کیا۔ فن مصوری کے متعلق روایتی اور کم و بیش ایرانی اختراعی حدیثوں کو مسترد کر کے کئی نئے بھی جاری کیے۔ سب سے اہم قوی یہ تھا کہ مصور دیگر طبقات انسانی سے زیادہ خدا شناس



ہو سکتا ہے اس لیے کہ یہ شخص جانور کی تصویر اتارنے میں اس کے ہر عضو کی شبیہ کھینچتا ہے اور تصویر کو تمام کر کے جب یہ دیکھتا ہے کہ باوجود اس ظاہری سحر نگاری کے وہ اس میں روح پھونکنے سے عاجز ہے تو اس کو خالق مطلق کی قدرت کا ملکہ کا بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے اور وہ صانع با کمال کے آگے سر بسجود ہو جاتا ہے۔ اس یقین کا مل کے ساتھ اور اپنے جامع منصوبہ کے تحت نگار خانے کے دائرہ عمل کو وسیع کرنے کی خاطر اکبر نے با کمال مقامی ہندوستانی مصوروں کو دربار میں مدعو کیا۔ ان کے فنی استعداد اور معیار کے مطابق ان کو فوجی اعزازات سے نوازا تاکہ دربار اور سماج دونوں سطح پر ان کا وقار بلند رہے کیوں کہ ان مصوروں میں کچھ اشخاص پس ماندہ طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس طرح ایران سے آئے ہوئے مصوروں اور ہندوستانی مصوروں کو یکجا ایک پلیٹ فارم پر کام کرنے کا موقع فراہم ہوا۔ ایسی حالت میں انھیں اپنی اپنی مصورانہ روایات پر قائم رہنا مشکل ہو گیا۔ وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہونے لگے۔ لہذا انھوں نے اپنے اسالیب کو از سر نو ڈھالنا شروع کیا، اور ایسا تجرباتی ماحول پیدا ہوا کہ اظہار خیال کے لیے جو بھی طرز یا موٹف نظر آیا اسے بے جھجک استعمال کیا جانے لگا۔ دھیرے دھیرے اس امتزاجی کیفیت میں بلاغت پیدا ہوتی گئی۔ بلاشبہ اکبر کا یہ منصوبہ نہ صرف تعمیری تھا بلکہ ہندوستان میں فن مصوری کے ایک خصوصی اسلوب کے ایک شان دار مستقبل کی صحت مند نشان دہی اور پیش خیمہ بھی تھا۔ دھیرے دھیرے دربار میں مصوروں کی تعداد بڑھ کر ڈھائی سو کے قریب ہو گئی اور نگار خانے کا دائرہ عمل وسیع سے وسیع تر ہوتا گیا۔ بہر حال اکبر کی نصف سو سالہ حکومت میں جو مشترک اسلوب مصوری ابھر کر سامنے آیا اسے ہم آج "تاریخی اعتبار سے" "مغل مصوری" سے موسوم کرتے ہیں۔ مغل مصوری دراصل نظریاتی ہونے کے ساتھ طرزِ ترکمان، طرزِ شیرازی، طرزِ تبریزی، طرزِ چورانیچسکا، یورپی طرزِ حقیقت، روشنی اور سائے کا قدرے امتزاج، خطوط میں اجتناء کے آثار چڑھاؤ اور قدرت کے قریب سے قریب مطالعے کی ایک غلو ط کیفیت ہے۔ جسے یورپی عظیم فن کار رمبران (REMBRANDT) نے بھی خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے جا بجا بطور اسلیج نقل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اکبر کے دور حکومت میں اس طرز میں بڑی کثیر تعداد نہیں



تاریخی، ادبی، رومانی اور رزمیہ داستانیں مرقع کی گئیں جو اپنی مثال آپ ہیں۔ مثال کے طور پر اگرہ اسٹوڈیو میں داستان امیر حمزہ، طوطی نامہ، انوار سہیلی، فتح پور سیکری میں تاریخ خاندان تیموریہ، تاریخ الفی، رزم نامہ اور داراب نامہ اور لاہور اسٹوڈیو میں مرقع کیے گئے نسخے رامائن، دیوان حافظ، جامع التواریخ، بابز نامہ، اکبر نامہ، جوگ و ششست، عیار دانش وغیرہ نادر و ناباب نمونے دنیا کے مختلف مجموعوں میں آج بھی محفوظ ہیں۔ جن ہندوستانی مصوروں نے اس طرز خصوصی میں کمال پیدا کیے ان میں بسا دن، دسونت، مسکین، فرخ، حکیم کرن، مادھو اور سانولہ وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔

اکبر اگرچہ ایک غیر ملکی شہزادہ تھا لیکن اس نے دائرہ طور پر ہندوستان کو اپنا مسکن بنایا۔ اس کا لڑکا جہاں گیر پیدا کئی ہندوستانی شہزادہ تصور کیا جاسکتا ہے جس کا سب سے بڑا جواز یہ ہے کہ وہ راجپوت ماں کے بطن سے تھا۔ ماحول، تربیت اور موردی نقطہ نظر سے وہ ہندوستانی روایات کا حامی تھا لیکن ذاتی رجحانات بالکل اپنے پر دادا بابر سے تھے۔ دونوں ہی قدرتی مناظر، باغات، پھولوں، چڑیوں، جانوروں اور کھیل کود سے شوق رکھتے تھے۔ دونوں ہی کو شراب عزیز تھی اور دونوں کو لکھنے میں مہارت حاصل تھی۔ اکبر نے بھی جہاں گیر کو تعلیم و تربیت دلانے میں کسی قسم کی کسر باقی نہ رکھی تھی۔ اسے فن مصوری سے قدرتی لگا رہا تھا۔ بچپن ہی سے شاہی اسٹوڈیو میں جانے کا موقع ملتا رہتا تھا۔ اکبر کے زمانے میں دلی عہد شہزادہ سلیم کا صدر مقام الہ آباد تھا۔ لہذا مورخین کا خیال ہے کہ جہاں گیر نے شاہی روایات کے پیش نظر الہ آباد میں شاہی اسٹوڈیو کی بنیاد ضرور رکھی ہوگی۔ بہر حال اس نظریہ کی سند الہ آباد میں مرقع کیے گئے دو نسخے دیوان امیر ظہیر الدین حسن دہلوی اور داستان راج کنور سے ملتی ہے جو بالترتیب ۱۶۰۳ء اور ۱۶۰۷ء میں مرقع کیے گئے اور جن کا انداز قلم جہاں گیری مزاج سے اور نظریہ فن دونوں سے میل کھاتا ہے۔ یعنی دونوں میں حقیقت نگاری کا جزا اکبری عہد کی بہ نسبت بدرجہ اتم ہے۔ جہاں گیر نے حکومت کی باگ ڈور سنبھالتے ہی بجائے مقدار کے مصوری کے معیار کو اعلیٰ بنانے پر زور دینا شروع کر دیا۔ مصوری پر مدبرانہ بحثیں و تنقید کرنا اور اپنی ذاتی نگرانی میں مصوروں



سے کام کر دانا اس کے محبوب مشغلے تھے۔ سطح تصویر پر کم سے کم اور ہلکے رنگوں کا احتیاط سے ہم آہنگی لیے استعمال، تناظر پر خصوصی عمل، طرح میں قدرے استعجابیت، تنظیم و ترکیب میں جدت اور سادگی، کم سے کم اشکال کا استعمال جہاں گیر کے دور کی مصوری کے خصوصی ارکان ہیں۔ خمسہ نظامی، بوستان سعدی، گلستان سعدی، جہانگیر نامہ انوار سہیلی، دیوان حافظ اور شاہی الہم اس دور کے کچھ نمایاب مرقع نسخے موجود ہیں۔ با سند ذرائع سے پتا چلتا ہے کہ جہاں گیر نے دیواری مصوری کو بھی فروغ دینے کی کوشش کی اور اپنے محل کی دیواروں اور چھتوں پر تصاویر بنوائیں۔ فرخ بیگ، محمد مراد محمد نادر سمرقندی، آقا رضا، ابوالحسن، لبش داس، مہارہو، پدارتھ، گوردھن اور بالچند اس دور کے خصوصی فن کار تھے۔

مناہجہاں کا دور تاریخی اہمیت کے نقطہ نظر سے فن تعمیرات کا دور کہا گیا ہے لیکن اسے کبھی فن مصوری سے بہت زیادہ دلچسپی تھی۔ استاد فقیر اللہ شاہ جہانی اسٹوڈیو کا مہتمم تھا۔ اس کی نگرانی میں کام کرنے والے مصوروں میں میر ہاشم، انوپ چیتھر، چتر من، منوہر وغیرہ قابل ذکر ہیں۔ اس دور کے جو مرقع نسخے دست یاب ہیں ان کے نام ہیں باز بہادر، لیلا مجنوں، خسرو شیریں، کام روسپ، کامتا اور شاہ جہاں نامہ فن مصوری سے مغلیہ دربار کی غیر معمولی دلچسپی کی وجہ سے مصوروں کی تعداد جہاں گیر کے زمانے تک کافی بڑھ گئی تھی اور ان سبھی کو دربار میں ملازم رکھنا قطعی ممکن نہ تھا۔ چنے ہوئے اور ممتاز مصور تو دربار کی زینت تھے اور جو دوسرے درجہ کے مصور تھے وہ نوابوں، امرا اور وزیروں کے یہاں ملازم تھے لیکن جو تیسرے درجہ کے مصور تھے انھیں ملازمت نہ ملنے کی وجہ سے بازار میں اپنی دکانیں کھولنی پڑیں۔ اس طرح شاہ جہاں کے دور سے ہی فن مصوری نے بازاری سطح پر تجارتی موڑ اختیار کر لیا تھا۔ بازار میں کام کرنے والے مصوروں نے اپنی گذر اوقات کے لیے پیشہ مصوری کو جس طرح چاہا استعمال کرنا شروع کیا۔ یہ عام طور سے کم سے کم قیمت میں پرانے چربوں سے گھٹیا قسم کی کاپیاں بناتے اور سستے داموں میں بیچتے تھے۔ ہندو آئین کی اور جمالیاتی سطح پر اسی دور سے منے چر مصوری میں زوال شروع ہوا۔ بہر حال دربار میں ولی عہد داراشکوہ کی مصوری سے غیر معمولی دلچسپی



اور ذاتی سرپرستی کی وجہ سے کوئی کمی نظر نہیں آتی اور شاہی اسٹوڈیو میں کسی قسم کا انخطاط نہیں آیا۔ مشہور داراشکوہ البم اور تصوف پر اچھی خاصی تعداد میں تصاویر اختراع کی گئیں۔ داراشکوہ ہی نے شاہ جہاں نامہ مرتفع کر دیا جو ۱۶۵۷ء کا تاریخ شدہ ہے۔ اور ونڈ سرکیسل کے شاہی مجموعہ میں محفوظ ہے۔

اکبر اور اس کے جانشین حکمرانوں یعنی جہاں گیر اور شاہ جہاں کے دور حکومت میں تمام قرب و جوار کے علاقوں میں باہمی ربط و ضبط اور برادری کے رشتے استوار ہو چکے تھے اور ایک دوسرے پر علاقائی، فنی اور ثقافتی اثرات کا خوش گوار اثر ظاہر ہونا شروع ہو گیا تھا۔ خصوصاً راجپوت درباروں میں مصوری کا جو رنگ در دپ روتی اور رجعت پسندانہ تھا اس میں بھی مغل مصوری کے خاطر خواہ اثرات پیدا ہونے لگے۔ تکنیکی اعتبار سے راجستھانی مصوری میں کوئی خصوصی فرق نہیں ملتا لیکن بصری اعتبار سے مقامی اثرات اور مذہبی رنگ بدرجہ اتم اُجاگر رہا۔ اس طرح یہ بات قطعی ثابت ہوتی ہے کہ مغلیہ مرکزی حکومت نے جمالیاتی دائرے میں بھی ضبط اور صلح کل کی پالیسی کو مدنظر رکھا اور کہیں پر بھی ایسا شائبہ نظر نہیں آتا جس سے درباری احکامات کا پتہ چل سکے۔ بلکہ بھگوان کرشن کے مرکزی موضوع پر جے پور، کشن گڑھ، ماروار، میوار، بیکنانیر، جیلمبر، کوٹہ، بوندی اور مالوہ مقامات پر جو بھی فنی اختراعات ہوئیں ان میں جمالیاتی اور بصری اقدار میں قطعی طور سے مغل طرز سے انحراف ملتا ہے۔ مقامی طرز زندگی، طرز پیراہن، نقوش، تعمیراتی عناصر، رنگوں کا انتخاب، جغرافیائی اثرات، پٹر پور کے سبھی افراد کی طور پر مرتفع کیے گئے ہیں اور سبھی جگہ مقامی اثرات کی شدت ہے یہی نہیں بلکہ دکن کے مختلف مسلم صوبوں جیسے بیدر، برار، احمد نگر، بیجا پور، گولکنڈہ اور خاندیش میں بھی مقامی اثرات کی شدت برقرار رہی اور ان کا اپنا دائرہ قلم رہا۔ اسی وجہ سے مورخین نے دکنی علاقائی مصوری کو دکنی طرز سے منسوب کیا ہے لیکن مقامی اثرات یا تبدیلیاں مغل مصوری کے شاہی رنگارخانوں میں کم نظر آتی ہیں۔ بہر حال رنگوں کے انتخاب اور تنظیم و ترکیب میں کافی اختلاف ملتا ہے۔ موضوع کے اعتبار سے اکبری زمانے سے ہی کچھ ایسا ماحول بن گیا تھا کہ کرشن بھگوان اور متصوفانہ مضامین مسلم اور ہندو مصوروں دونوں کے لیے محبوب تھے۔ راجستھان



میں عام طور سے کرشن بھگوان کی رنگا رنگی زندگی مرتع کرنے والے مصوروں میں نسبتاً مسلم مصوروں کے نام زیادہ ہیں اور فارسی منصوفانہ کلام کو مرتع کرنے والے عام طور سے ہندو مصور زیادہ ملتے ہیں۔ راجستھان میں جو عام مرتع نسنے ملتے ہیں ان میں بھگوت پُران، رامائن، راک ماللا، ریسک پریہ اور سورساگر قابل ذکر ہیں۔ اورنگ زیب کی جنگجو یا نہ مصروفیات اور بعد ازاں دکن کو محکوم کرنے کی دھن نے دارالخلافہ کی تمام فنی سرگرمیوں پر خاطر خواہ اثر ڈالا۔ مزاج بھی قدرے سرد تھا اور غالباً کسی بھی فن لطیف سے رغبت نہ رکھتا تھا۔ اس کے نزدیک یہ لہو و لعب کے زمرے میں آتا تھا۔ لیکن اس سرد مہری کے باوجود کچھ اس قسم کی شہادتیں ملتی ہیں کہ اورنگ زیب نے مصوروں کو کبھی کبھی اپنی رضا کے مطابق ملازم رکھا اور ان سے حسب منشا کام لیا مثلاً جب اس کا لڑکا محمد سلطان (۱۶۷۶-۱۶۳۹) جو نواب بانی عرف رحمت النساء کے بطن سے تھا باغی ہو گیا تو اورنگ زیب نے اُسے پکڑوا کر گوالیار کے قلعہ میں بند کر دیا۔ لیکن اورنگ زیب چوں کہ اسے بہت چاہتا تھا لہذا وقتاً فوقتاً وہ مصوروں سے شہزادہ سلطان کی پوری شبیہ بنواتا تھا تاکہ اسے شہزادہ کی صحت کے متعلق برابر جانکاری حاصل رہے۔ اس کے علاوہ اورنگ زیب کی بذات خود شبیہیں دستیاب ہیں۔ مثلاً کہیں شکار کرتے ہوئے، کہیں سفر کرتے ہوئے، کہیں پڑھتے ہوئے اور کہیں اپنی فوج کی کمان سنبھالے ہوئے تصاویر ملتی ہیں۔ ان تصاویر میں کہیں کہیں وہ کافی بوڑھا نظر آتا ہے۔ شاید یہ وہ وقت تھا جب کہ اسے اپنی غلطیوں کا احساس ہو چکا تھا اور اس میں کافی حد تک تبدیلیاں آچکی تھیں لیکن مصور بھی بڑے حساس ہوتے ہیں وہ اپنی پیش بہادرانہ شہرت لیے ہوئے پہلے ہی دیگر راجاؤں اور نوابوں کے دربار میں سرپرستی حاصل کرنے کے لیے ہجرت کر گئے تھے اس دور میں بہر حال صوبائی یا ریاستی مغل مصوری رائج رہی یعنی مقامی نواب یا راجا کی رضا پر تصاویر بنتی رہیں۔ عام طور سے اس دور میں عورتوں کو مختلف انداز میں مصور کیا گیا ہے۔ اور ان کے عریاں جسم کی زیادہ نمائش کی گئی ہے جنسی موضوعات پر بھی تصاویر اختراع کی گئیں۔

مصوروں کا وہ گرد پ جو پہاڑی علاقوں کی طرف گیا اس کا غالباً بڑی غرت



اور احترام سے استقبال کیا گیا انھیں اپنے فنی استعداد کو برقرار رکھنے اور فروغ دینے میں ہر طرح کی درباری مراعات حاصل ہوئیں۔ ادھر جغرافیائی ماحول یعنی مقام کی خوب صورتی اور آب و ہوا دونوں ہی فن مصوری کے لیے سازگار ثابت ہوئے اور مصوروں نے ایک بار پھر اپنے جوہر دکھائے۔ خصوصاً دادی کانگرہ فن مصوری کا مرکز بن گیا جہاں مغل اور علاقائی مذہبی اثرات کے تحت ”پہاڑی طرز مصوری“ کا وجود عمل میں آیا۔ جس میں کرشن بھگوان کی لہلاؤں اور حسن و عشق کے موضوعات پر ۱۹ ویں صدی کے وسط تک نسخے مرتفع کیے جاتے رہے۔ ان تصاویر کی نفاست اور نزاکت اور تنظیم و ترتیب مغل مصوری کی ہم پلہ ہے بلکہ اس میں لے اور رنگی حد درجہ ہے جو مغل مصوری میں نہ کے برابر ہے۔ لیکن جیسے جیسے فننگی اقتدار بڑھتا گیا یہ مشترک فنی ورثہ اپنی جولانیاں کھوتا گیا۔ کیوں اسے وہ سرپرستی دوبارہ حاصل نہ ہو سکی۔ میڈیم بدل گیا اور اقتدار بدل گئے۔

لہذا اسلامی ہند میں اسلامی اقتدار کی ابتداء عروج اور اس کے زوال کے ساتھ ساتھ خورد زنگاری بھی پروان چڑھی اور اپنے عروج کو پہنچ کر زوال پذیر ہو گئی۔ مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ آج کی دنیا میں بین الاقوامی سطح پر اسی خورد زنگاری کو ہی ہندوستان کا اصلی فن تصور کیا جاتا ہے اور جدید ہندوستانی مصوری کو ایک علاقائی مغربی نقل۔



شہاب سرمدی

# ہندی مسلمان اور ہندوستانی فن موسیقی کی ترقی اور ترقی

اسلام کا ظہور عرب میں ہوا، لیکن مسلمان پیدا ہوا ملک ملک، اور ملت ملت، یہی وجہ ہوئی کہ اس کی تہذیب کا ایک جزو تو قرآنی یا اسلامی رہا اور دوسرا مقامی اور علاقائی۔ مگر ہندی مسلمان کا معاملہ خاصا انوکھا رہا ہے اس لیے کہ وہ یہاں چاہے جب بھی اور پہلے جدھر سے بھی آیا ہو، بہ حیثیت ایک ہندو انسان اس کے صدیوں پہلے سے ہندوستان کا پڑوسی رہ چکا تھا، اور اس کے ساتھ بیوہ پار، بیوہ پار کہتا آیا تھا۔ اس کے علاوہ دوسری پانچویں صدی عیسوی کے بعد جب منوسمرتی جیسی کتابیں غماز ہوئیں ان شدید پابندیوں کی جن کے ہوتے حوصلہ مند ہندوستانی سمندر پار تو کیا سرحد پار بھی نہ جاسکتا تھا، تب بھی یہ رشتے ناتے استوار رہے۔ یعنی ہندوستانی تو باہر مشکل ہی سے گیا، مگر باہر والے یہاں برابر آیا کیے۔ ان آنے والوں میں وہ لوگ بھی تھے جو بعد میں مسلمان ہو گئے۔

ظہور اسلام کے بعد بھی یہ سلسلہ نہ صرف جاری رہا بلکہ تیز تر ہو گیا۔ ایک تو اس وجہ سے کہ ساتویں صدی عیسوی کا تازہ دم مسلمان ایک نئے جذبے سے سرشار تھا، دوسرے عین اسی زمانے کے آس پاس ہندوستان کے علاقہ دکن میں بھی ایک سماجی، مذہبی، ذہنی اور روحانی انقلاب آیا ہوا تھا۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ہوا کہ مالی، اقتصادی مصلحتوں اور فوجی سیاسی ضرورتوں نے مسلمان تاجر، مسلمان سپاہی حتیٰ کہ مسلمان سیاح کی بھی قدر و قیمت اتنی بڑھادی تھی



کہ ارض دکن، بالخصوص اس کے سواحلی علاقوں کے سربراہان مملکت اسے زیادہ سے زیادہ مراعات دے کر بلانا اور بسانا چاہتے تھے۔ چنانچہ ابھی سہ صدی شروع بھی نہیں ہونے پائی تھی کہ گجرات، کاٹھیاوار اور ملابار سے لے کر دوار سمندر اور معتبر تک مسلمان بستیاں بسیں اور بستی ہی چلی گئیں۔ اور چوں کہ انھیں مکمل مذہبی آزادی حاصل تھی اس لیے ہر بستی کی اپنی مسجد، اپنا مؤذن اور اپنا مدرسہ ہو گیا۔ یہی نہیں، اس کے اپنے پیر، پیشوا، مفتی، اور قاضی بھی الگ ہوتے تھے۔

ان حالات میں جہاں بہت سی مذہبی تحریکیں ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوششیں کر رہی تھیں وہاں مسلمان کو بھی اپنی کتاب سنانے اور اپنی بات بتانے کا موقع مل گیا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اتنے سازگار ماحول، اور تمام تر صلح کے پس منظر میں، اور پھر ایسے لوگوں کے بیچ جو ہر سے روحانی تجربے کو سدا وقعت دیتے آئے ہوں، اسلام کی دعوت شاید ہی کہیں اور دی جاسکتی ہو۔ اس کے نتیجے میں دیر پا ثابت ہونے ہی چاہئیں تھے اور وہ ہوئے۔ چنانچہ بتانے والے بتاتے ہیں کہ بہت جلد مسلمان کے نعروں لالہ اور آچار یہ شنکر کے، دوسرا کوئی نہیں، کو ملت جلتی بائیں سمجھنا ممکن معلوم ہونے لگا۔

اب رہا مسئلہ مسلمان کی لائی ہوئی تہذیب کا، اس کی کم سے کم ایک قسط یہاں پہلے ہی پہنچ چکی تھی۔ حالیہ دریافت سے ثابت ہے کہ عربوں کا ایک فرقہ داغلبا وہی جسے قرآن میں صائبون ارشاد ہوا ہے، یہاں اسلام کچھ پہلے ہی رچ بس چکا تھا۔ اسلام کی آواز اٹھنے کے بعد یہ داغلبگی اور بھی بڑھ گئی۔ اور ساتویں صدی عیسوی یعنی اول ہجری اپنے وسط تک بھی نہیں پہنچ پائی تھی کہ عربی اور ایرانی تجارت یہاں اپنی مستقل بود و باش کے بعد وہ ساکھ بنا چکے تھے کہ ایک مسلمان تو منہ و دہری کے برابر بیٹھ سکتا تھا مگر ناتر نہیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مسلمان یہاں کی اجتماعی زندگی میں اپنے لیے جگہ بنا چکا تھا اور یہ کہ ہندوستانی سماج کے طبقہ اشرف میں بھی اس کی مان دان تھی۔ اسی طرح



جب ہم نیچی سے نیچی سطح جو مادی اور اقتصادی زندگی کی ہوا کرتی ہے اور اونچی سے اونچی منزلیں جو علو ذہن اور ملائکہ سے تعلق رکھتی ہیں، ان پر نظر کرتے ہیں تو صاف دکھائی دے جاتا ہے کہ ہند کی مسلمان کی تہذیب اپنے ابتدائی سے ابتدائی دور میں بھی یہاں نہ تو کبھی بیگانہ سمجھی گئی اور نہ کبھی غیر ضروری اور غیر مفید پائی گئی۔ بلکہ اس کو برابر یہاں کی ہر تہذیبی کوشش میں ہاتھ بٹانے کا موقع ملا، بالخصوص تہذیبی بناء و سنگار کے کاموں میں۔ موسیقی، اس کا علمی فن، اس کے علمی نظریات اور اس کے تاثیر و تاثر کا معیار، یہ سب ان کاموں میں سرفہرست رہے ہیں۔ اور یہی آج ہمارے اس مختصر جائزے کا موضوع ہے۔

آنجنہانی ڈاکٹر تارا چند کی یہ کلیل بڑی معرکہ خیز رہی ہے کہ طلوع تاریخ سے دور مسیحی کی آٹھویں صدی تک کوئی بھی نسلی نقل و حرکت ہو، یا سیاسی انقلاب، مذہبی تحریک ہو یا تہذیبی اصلاح پسندی، اس کی روتاں سے چلی ہے اور دکن میں جا کر سمائی ہے۔ یہ آٹھویں صدی کے بعد پہلی بار ایسا ہوا ہے کہ گنگا الٹی بہی، اور مندریب و تہذیب کے منہ سے ایک بہت ہی پر معنی آواز سرزمین دکن سے بلند ہوئی اور پورے ملک پر چھا گئی۔ یہ آواز بھی بھکتی کی۔ دکن میں اور اس کی تہذیبی زندگی میں ہندو مسلمان کو جو درخور حاصل ہو چکا تھا، اس کی بنا پر اکثر مورخین کو یقین ہے کہ بھکتی کی اس آواز میں اسلام اور اسلامی تصوف کا مخصوص لب و لہجہ بھی شامل تھا۔ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ بجا ہو۔ بہر حال یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ بھکتی کے پرچار کوں نے جب شعر کی زبان میں بات کرنے کو اپنا پاتوانا کے بھجنوں نے یہی نہیں کہ گیت کے اسلوب کو اپنا یا بلکہ اس موسیقی سے بھی حسب ضرورت فائدہ اٹھایا جسے دکن کے اسلامی مبلغین اور سندھ و گجرات کے صوفی سلسلوں نے قبول خاص و عام کے درجات تک پہنچا دیا۔

اس کی ایک صورت تو یوں سامنے آتی ہے کہ مسلمان نے درود ہندستان کے فوراً ہی بعد بہت کچھ تو اپنے ایمان و عقائد کی تعمیل میں، کچھ مقامی حلقوں میں تبلیغی حوصلہ آزمائشوں کو بڑھتا دیکھ کر اور ان سے بھی زیادہ صوفی تعلیمات



کی روزانہ فردوں مقبولیت کے زیر اثر اسے اپنا فریضہ جانا کہ لوگوں کو کلام اللہ کی طرف مائل کریں، اور اُس کے ایک ایک لفظ کو ہر سننے سمجھنے والے تک اس طرح پہنچائیں کہ وہ براہ راست دل و دماغ کو متاثر کر سکے۔ یہ ویسے بھی قرآن القرآن باصواتکم کی تلقین کا جزو اولیٰ تھا۔ ہندوستان جہاں سُور کی لیا اُس پر م بار رہی ہے یہاں اس کے لیے اور بھی گنجائش پیدا ہو گئی، پھر جب صوتیوں میں قول اور ٹھکتوں میں تشدد کی عظمت کو قریب قریب ایک ہی جگہ برتا جانے لگا تو قول خوانی اور تشددگان کے مشاغل داخل ریاضت ہو گئے۔

اس صورت حال کا لازمی نتیجہ تھا قرآن خوانی کی مقبولیت، جو یقیناً اسم رب کی مثالی قرأت سے اور امیر رب کے بموجب شروع ہوئی جو ترقی پزیر تھی، تہلیل تھی، تعبیر حسن تھی، اور جو یقیناً لہجہ و لحن، یعنی ”تلفظ کلمات“ پر نہیں ”تنا سب اصوات“ پر قائم تھی۔ غزالیؒ نے اسی سلسلے میں ”الحن فی روزنہ“ کا حوالہ دیا ہے، اور یہ بتایا ہے کہ انھیں ”اصوات طیبہ“ کا درجہ حاصل تھا۔ دوسرا آل کے مسلمان نے ان ”اصوات“ کو اتنی زینت دی کہ قرأت کا فن علم کی صورت اختیار کر گیا، اور مسلمان جہاں جہاں گیا اُسے ایک وسیلہ تبلیغ بناسکا۔ دکنی ہندوستان کو بھی یہ فیض حاصل ہوا۔ عربی لٹین یہاں سب سے پہلے پہنچیں۔ ان میں لحن جواز جسے قرأت کی نسبت سے ادبیت حاصل تھی، دکن میں خاص کر اتنی ہر دلخیز ہوئی کہ سنسکرت گرنٹھوں میں اُسے مکھ راگ کا درجہ دیا گیا۔ اس کے باوجود ساز کے قسم سے مسلمانوں کے لئے ہوئے کسی ایک کا بھی نام دکنی ہند میں صدیوں نہیں سنائی دیتا۔ اس سے بھی یہی قرینہ پیدا ہوتا ہے کہ ابتداً انھیں نظر انداز کیا گیا، اور سارا زور ”لہجہ و لحن“ ہی پر رہا اس لیے کہ اس زمانے کے مذہبی گھمسان میں مسلمان کو انھیں کی ضرورت زیادہ پڑی۔ اور ہو سکتا ہے کہ کرناٹک گان شیلی میں سُراچارن (تلفظ صوت) کا یہ عربوں سے بہت کچھ ملتا جلتا طریقہ جو آج بھی پایا جاتا ہے، اس کی شروعات اُسی تہذیبی لکین دین کے سرگرم زمانے میں ہوئی ہو۔

لحن جازی ہی کا ایک اور سا تھی، اُسی زمانے کا، یا اُس سے ذرا بعد کا،



ایرانی دستگاہ (راگ) نروچ بھی رہا ہے، جو اسلام کے ایران سپہنے کے فوراً ہی بعد کن پہنچا ہوگا، غالباً اسی زمانے میں جب خلیج پارس سے ایک ساتھ چل کر عربی اور ایرانی نوآباد (ناؤ والے) یہاں آئے اور نوآبادیت کہلائے۔ نروچ کا لفظ ہی بتاتا ہے کہ یہ اُس کے نوروز ہونے سے پہلے کی بات ہے۔ یہاں کے نو تھیں نو لیسوں نے اسے نروچ کا کہا ہے، اور شاستروں میں بھی اُسے حجاز کی طرح متقدم حیثیت دی گئی ہے۔

اسی طرح ایک عنائی صنف ہے تِلّا نہ یا تِلّلا نہ۔ اسے کلاسیکی ناٹھ کے کالمین، مثلاً رام گوپال جی نے، غالباً ترانہ سے منشا بہہ پا کر، شمالی ہندوستان کے مسلمان استادوں کے باندھے ہوئے راگوں پر آدھارت بتایا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ جہاں آج پایا جاتا ہے، وہیں پلاٹر ہا بھی یعنی دکن میں، اور اس کی اصل فارسی ترانہ نہیں، بلکہ عربوں کا تِلّلا نہ ہے۔ یعنی یہ کہ عرب جہاز رانوں کے شہرہ پند پر گیت لیلیٰ سے نکلا ہے۔ لیلیٰ، بہ اتفاق رائے، یا لیلیٰ اسکا مخفف تھا۔ بدوی شتر بان ہو، یا عربی کشتی ران یہ جب بھی اس کی دھن لگاتے تھے تو صاحب آغانی کے بقول شام کو صبح کر دیتے تھے۔ دکن کے نٹوون دماہرین رقص، نے اسے ہونہار پاکر اپنی ناٹھ رچناؤں کا ایک جزو ترکیبی بنا لیا۔ یہیں وجہ ہوئی کہ اول اول اس کا رنگ مسلمانان ہند کی تہذیبی جولانگاہ ملا بار کے عالم پسند رقص موہنی اُتم پر چڑھا، اُس کے بعد بھرت ناٹیم کا اٹوٹ انگ بن گیا۔ چنانچہ آج بھی ہندوستان کا یہ جمیل ترین رقص آل رٹو یعنی ”گل ریزی“ سے شروع ہوتا ہے، اور تِلّلا نہ پر ختم، تکنیکی اور تواریخی اعتبار سے اس کی ”چال“ قائم ہوتی ہے عربوں کی آٹھ رکنی بحرِ ناتو ص فعلن، فعلن کے وزن پر، اور چڑھ کر جاتی ہے دو گن اور چو گن کی بڑھت تک۔

اب ذرا دکنی ہندوستان سے نظر اٹھائیے اور تھوڑی دیر کے لیے اتر کی جگہ پچھم کی جانب رخ کر لیجیے تو تہذیبی تاریخ کی ایک اہم حقیقت ابھر کر سامنے آتی ہے، وہ یہ کہ بھکتی کی زرداگر پہاڑ چڑھی اور دکن سے چل کر اتری بھارت پہنچی تو تصوف کی نرم ہوا جو چلی تو سندھ اور ملتان سے ہوتی ہوئی دہلی اور



لکھنؤ، اجیر اور ناگور سے پہلے گجرات کا ٹھیکہ دار کھمبائٹ اور کونکن کی طرف بڑھی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ سیاسی اقتدار قائم ہونے سے بہت پہلے صوفی فقرا مثلاً ننٹھن ولی، منتونی ۱۰۳۹ھ/۱۶۲۶ء، مدنونسہ ترچنا پٹی، یا حضرت علی یار جنہوں نے شاہ میں دکن کے بھرے پڑے تہذیبی مرکز مدرائی میں منید سلوک بھائی۔ ان جیسے بزرگوں نے طریقت اسلام کے اصولوں پر لوگوں کو کار بند بنانا شروع کر دیا تھا۔ مقصد کلام یہ کہ دکنی ہندستان میں جو عبدالرحمن سامری سے لے کر حسن گنگوہی اور ان سے لے کر ابوالحسن تک جو تہذیبی عمل جاری رہا، اور جس کی وجہ سے وہاں کے ہندو مسلمان نزدیک سے نزدیک تر آئے گئے، اُس کے محرکات میں صاحبان مسلک کی انسان دوست کوششیں بھی شامل تھیں۔ چنانچہ دکنی زبان اور شعر و ادب کا آگرہ، اور دہلی کی ریختہ نگاری اور اردو گوئی سے پہلے معتبر ہو جانا، یا دکنی موسیقی کا اتنا موثر ہو جانا کہ اُسے ایک عادل شاہی فرماؤرا اپنی عوامی زبان میں لکھی ہوئی کتاب نورس کا موضوع اور عنوان دونوں بنا سکے، یہ سب دلیلیں ہیں اس بات کی کہ یہ تہذیبی خمیر دہلی کے دولت آباد منتقل ہونے سے کافی قبل اٹھنا شروع ہو چکا تھا نیز یہ کہ اُس میں سیاست کو اتنا دخل نہ تھا جتنا کہ ثقافت کو، اور اس ثقافت میں ابتدا ہی سے عرب و عجم کی وہ آمیزش بہ روئے کار آچکی تھی جو آگے چل کر طرح طرح کے رنگ لائی۔ ان مبادیات کو مقدم جان کر اب شمالی ہند کے مسلمان پر نظر کیجیے تو اُس کی نمودار شخصیت صاحب سیف و قلم کی ملتی ہے، وہ نسلی اعتبار سے بھی صرف عربی و عجمی نہیں ترک ہے، افغان ہے، مغل ہے، پھر یہ کہ مملکت گیری اُس کا شعار ہے اور حکومت اس کی ذمہ داری۔ اس کے علاوہ ایک بات یہ کہ وہ ترک ہو یا مغل، شہر چھوڑ کر دیہات میں نہ وہ گیا نہ یہ، لہذا وہ معاشرتی قربت جو تہذیبوں کو شیر و شکر کر دیتی ہے، یہاں مقابلہ دیر میں پیدا ہو سکی، نتیجہ یہ ہوا کہ جہاں تک علوم و فنون، بالخصوص شعر و نغمہ کا تعلق ہے ان کی دُر بڑی بڑی صورتیں سامنے آئیں: ایک وہ جو خراسان و ماوراء النہر کے شہروں سے افغانستان ہوتی ہوئی آئی اور یہاں کے شہروں کی مہتمول زندگی تک محدود



اور اسی کے لیے مخصوص ہو گئی۔ اُس کی روایات، اُس کی محفل، اُس کے ساتھی، اُس کے مغنی و مطرب، اُس کے چنگ در بآب اور اس کی مدح سرائی و قصیدہ سنجی سب اپنی الگ تھیں۔ دوسری صورت وہ جو اسلامی طریقت کے ساتھ رو نما ہوئی، اور جہاں سے گزری وہاں کے بیشتر اثرات کو اپنے اندر جذب کرتی ہوئی ہندوستان پہنچی، اور یہاں کبھی اس کا وہی مزاج و کردار بحال رہا۔ شعر و نغمہ کی یہ صورت شہروں کے گرد و نواح مثلاً پاک پٹن، اجودھن اور غیاث پور یا قصبات و دیہات میں پروان چڑھی۔ اس کا اصطلاحی نام سماع تھا اور اس کے آداب و مقاصد بھی پہلی صورت سے الگ اور مخصوص تھے۔

شعر و نغمہ سے لطف لینے کی ان دو صورتوں میں کیا کچھ مشترک تھا، اور کیا نہ تھا یہ بحث الگ ہے، اور یہاں ضروری بھی نہیں، البتہ یہ جان لینا ضروری ہے کہ وہ صورت جو غناء و طرب کا فن بن گئی اور دربار سرکار تک محدود رہی وہ جتنا مخصوص ہوئی اتنا ہی زندگی سے دور ہوتی گئی، اور دوسری صورت جو خرقہ و عصا والوں کی خالتقا ہوں میں اُجاگر ہوئی، اصول سماع کے علاوہ اور کسی کی پابند نہ رہی۔ اس کے لیے زندگی سے نزدیک رہنا کیا معنی وہ اُس کی ترجمان بن گئی۔ سام وید نے سکھایا تھا

”नादाधीनं जगत्सर्वं“

(یعنی الکائنات فی تحت الاصوات)  
 موحّدین ہند اسی اعتبار پر قائم تھے۔ صوفی نے اس انادی اور انشتِ نادر کو صوتِ سرمدی اور آوازِ مطلق سے تعبیر کیا، اور اُسے سلطان الاذکار بنادیا۔ مولوی معنوی کا ارشاد تھا:

پس حکیمان گفتہ اند ایں سخن با      از دوار چرخ بگرفتیم با  
 بانگ گردش بانی چرخ است اینکہ خلق      می سرایندش بہ طنبور و بہ خلق  
 اکابرین طریقت نے ہند میں اسی مقصد کو سامنے رکھ کر اور طنبور کی جگہ خلق اور ”اصواتِ طیبہ“ ہی کو سب کچھ جان کر جس سماع کے فن کو یہاں فروغ دیا اُس نے جس طرح عربی قول سے لے کر ہندی گیت تک بات پہنچا دی اُسی طرح بھکتی



اور تصوف کے ڈانڈے اس طرح ملا دیے کہ جو بات قرآن حکیم کے الہ واحد سے شروع ہوئی تھی وہ آج رام دھن کے البشور اللہ تیرے نام کے احساس و اخلاص سے بھی پیدا ہو رہی ہے۔

مختصر یہ کہ اس زمینی و روحانی سا جھے داری اور سماجی و تہذیبی ہم آہنگی کا اثر یہاں کی موسیقی کے مزاج و معیار پر اتنا پڑا کہ تاثیر و تاثر کے پیمانے یکسر بدل گئے۔ بھگتنی کے پرچار کوں نے حسب روایت و ضرورت سُر اور لے ساز و آواز، بھاشا اور کآویہ سب کا سہارا لیا تھا۔ تصوف نے آواز موزوں کے لطف کو حسن اور اس حسن کو جمال و جلال باری تعالیٰ کا پر تو تسلیم کیا، اور کہا:

سرود چہیت؟ کہ چنداں فسون عشق دروست

سرود محرم عشق است، عشق محرم اورست

اس "عشق" کو اور اس کے مقصود "حسن" کو صرف صوت و لحن کے سہارے شعر و نغمہ کا موضوع بنا سکنا "خالص موسیقی" کی تخلیق کو عملی اور امرکافی بنادینے کا مترادف تھا۔ اس میں جس حد تک بھی کامیابی حاصل ہو سکی وہی کافی ضمانت ہے اس ترقی کی جو اس فن میں واقع ہوئی اور اس ترقی کی جس کے بغیر سماع کی تربیت دادہ موسیقی کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔

رہی اس موسیقی کی تکنیک تو اگرچہ ہمارے ساری کتابیں اس باب میں کچھ زیادہ مددگار ثابت نہیں ہوتیں، مگر بھلا ہو اُن حق نواز ہنرمندوں کا جنہیں عرف عام میں تو ال کہا جاتا ہے کہ اُنھوں نے اسے دفتر و دفتر علم سپنہ کیا اور ہم تک پہنچا دیا، اب ہم اس کے ساتھ کیا کرتے ہیں یہ اور بات ہے۔ بہر صورت اتنا تو ہر ایک پر روشن ہو چکا ہے کہ آج ہم جسے خیال کی گالیکی کا نام دیتے ہیں اس کی اصل وہ قول خوانی اور غزل سرائی تھی جنہیں مجالس سماع کی نہایت کوششی اور احتیاط و ریزی نے اس طرح سنوار دیا تھا کہ آج اس کا صحیح اندازہ لگانا مشکل ہو گیا ہے۔ پھر بھی اس سلسلے میں یہاں چند بنیادی حقائق کی طرف کچھ مختصر اشارے کیے جا رہے ہیں۔

ہندوستانی سنگیت، وہ مارگ یعنی شاستروں کے مطابق ہو یا دلہنی یعنی عملی اور



عوامی، جب مسلمان یہاں آئے تو اُسے یہاں کے جپ، تپ، نت، نیوہارا رُت اور موسم، کھیت، کھلیان اور میلے کھیلے ان سب کا ساتھ دیتے زمانے گزر چکے تھے۔ اس کے باوجود روایات کی پاسداری اور تہذیبی وضع داری ایسی تھی کہ یہاں کی سنگیت اپنے پُرانے اصولوں سے سیر مو بھی نہیں ہٹی تھی: وہی سات سُر شدھ، دُوسرا دھارن، کل نو، اور بانٹیس سُر تیاں، جن کے گھٹ بڑھ، الٹ پھیر سے سُر کی دُور تر کیبیں کھرج گرام اور مدھیم گرام اُپیوگ میں آتے تھے۔ اس کے علاوہ ان سب کی سادہ پُرکاری میں رُس رنگ بھرنے والا تھا راگ، ہمارے نزدیک ایشیا کے غنائی سلیقے کی آبرو اور بہ الفاظ متنگ من:

در اُبلّا، بال، گو پال، چپت پال سب کا

من موہنے والا

اس راگ کو ایک طرف تو لوک دُھنوں سے، اور دوسری طرف گرام مورچھنا کے سُر آتمک سانچوں ڈھانچوں سے تازہ لہو ملتا رہا۔ ہوتے ہوئے ایک راگ ہر علاقے کا، ہر قبیلے کا، ہر رُت ہر موسم کا، یہاں تک کہ ایک راگ ہر پھول کے نام پر، ایک راگ ہر رنگ، ہر خوشبو کی یاد میں، نام زد ہو گیا۔ ان میں سے کچھ راگ چار سُروں کے تھے کچھ پانچ اور چھ سُروں کے اور بقیہ سُمپورن یعنی جن میں ساتوں سُر لگتے تھے۔

ان راگوں کو گانے کا سپدھا سچا ڈھنگ یہ تھا کہ گزہ کے سُر سے دھاگا جوڑا اور آوازوں کو بمتے، ساڑھتے پتاس کے سُر پہ لے جا کر دھاگا توڑا، یچ میں آنش کے سُر نے یہ کیا کہ ایک اُلوٹھی چھپ اُبھاردی جس نے راگ کا سرورپ بنا دیا۔ پھر جب اس سرورپ میں نئی جان پڑی تو برن نے استھانی، اشرا، سنہاری آ بھوگ کے یعنی مطلع، متن، نقطہ عروج اور مقطع کے زبوروں سے سجا کر اُسے دُلھن بنا دیا: اور جب یہی دُلھن چلی تو نو پر کھنکے، مسکھلا با جی اور پائل کی جھنکار مچی۔ آپ چاہیے تو اسی کو یوں کہہ لیجیے کہ اب گٹ نے پردیش لیا، اور لے براجمان ہوئی، اور راگ کوتالوں نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔

بھارتیہ سنگیت ہو یا نرت گیت دونوں میں یہی وہ لمحہ، یہی وہ چھین ہونا



ہے جب دیوی پدھارتی ہے اور لوکل گان ا لوکل ہو جاتا ہے، اب اُسے آپ کنٹھ سے سُسجت کریں، یا دنیا اور بین کی سنگھت سے سجائیں بنائیں، گان کا پردھان انگ راگ، اور راگ کی آتما یہ ہے کہ اُس کے سُرسب کے سب سچے سموچے لگیں، کھلے گلے اور رسال سُبھاؤ کے ساتھ، یہ بات اور ہے کہ سُرسبوں میں دھوپ چھانوا کا اثر پیدا کرنے کے لیے اُنھیں گمک کے سہارے اس طرح ہلایا جھلایا جائے جیسے صبح کی ہوا میں ایک ٹہنی جھوم کر دوسرے سے مل جاتی ہے، پس اس سے زیادہ نہیں۔

مسلمان، ہندی مسلمان نے اس ترقی پر کیا ترقی کی، اس سنگار کو اور کتنا سجا یا، یہ بڑی دلچسپ اور بڑی مہان داستان ہے۔ اس وقت سب کچھ دھرانے کا تو موقع نہیں مگر اسے یہاں وہاں سے سن لیجیے، کیا عجب پوری داستان آپ خود ہی ترتیب دے لیں۔

ہاں تو ہوا یہ کہ آٹھویں صدی کے شروع ہوتے ہوئے جو مسلمان عرب و عراق یا پھر خراسان، ایران اور ترکستان سے آئے اور پھر آتے ہی گئے، وہ جہاں تک ان کی اپنی موسیقی اور اُس کے اصولوں کا سوال ہے، اس میں اہل ہند کی طرح سُریعنی نغمہ کو سُن کر اُسے نہیں قائم کرتے تھے بلکہ قائم کر کے تب سنتے تھے۔ یہ بڑا بنیادی فرق تھا، اس لیے کہ اُن کے طریقہ عمل میں غناء و موسیقی کا ریاضیات سے طبعی تعلق تھا۔ اُن کو یقین تھا کہ اعداد پر نسبت اور نسبت پر ابعاد کا دار و مدار ہے۔ یعنی وہ یہ سمجھتے تھے اور یہی برتن تھے کہ اعداد ۱، ۲، ۳، ۴ اور ۵ میں نسبت عددی ہے جیسے ۱:۲، ۲:۳ اور ۳:۴ میں اور اسی طرح ان میں نسبت تالیفی بھی ہے یعنی ایک، اکائی، دو اُس کا دگنا، جسے ابن سینا نے تضعیفی بتایا ہے۔ اسی طرح انھوں نے ۲:۳ کو نسبتہ الذی بالخمسة اور ۳:۴ کو اوالذی بالاربعة کہا ہے، اور ان کے علاوہ جو نسبتیں ان نسبتوں سے پیدا ہوتی ہیں انھیں وغیرہ الک کہا ہے۔

ظاہر ہے جب اس طرح سُروں کو چھیڑا جانے لگا تو گلے سے زیادہ تار کا کام سچا ثابت ہوا اور جب ساز و آواز دونوں نے مل کر کام دکھایا تو رونق



ہی کچھ اور ہوئی، اس لیے کہ یہ لوگ اپنے ساتھ جو ساز لائے تھے انھیں ساز کہا ہی اس لیے گیا تھا کہ ان پر پردے بندھے تھے، یعنی وہ انھیں نسبتوں کی رُو سے ساز کیے گئے تھے جن کا ابھی ذکر کیا گیا۔ چناں چہ وہ رباب اور کمانچہ ہو یا عچک، مربوط و طنبور ہو یا خود چنگ، ان کا ظاہر چاہے ”بے پردہ“ ہو، لیکن باطن سب کا ”پردہ دار“ تھا۔ حضرت امیر خسروؒ نے رباب اور اس کی ساری برادری کے بارے میں کیا خوب فرمایا ہے: بیت ۷۷

نبض بگیرندش در بخور نے پردہ بندندش و مستور نے

اس طرح ہندی مسلمان نے یہاں کی کلاسیکی موسیقی کو جس انطباق آگیاں عمل سے بے تکلف بنایا وہ پردہ اور نسبتِ نغم کا منت پندیر تھا اور آج بھی ہے۔ سچ پوچھیے تو عہدِ وسطیٰ نے جو فیصلہ سُر اور پردہ کے سارے مضمرات کے بیچ کیا وہی اس کی تاریخ کا سب سے زیادہ عہدِ خیر واقعہ ہے، اس لیے کہ آج ہمارے شگیت کا سارا دار و مدار اسی سُر اور پردہ کے استعمال پر ہے آج ہم رومی شنکر کے ستار علی اکبر خاں کے سرود، استاد لبسم اللہ خاں کی شہنائی یا چورسیا جی کی بانسری کو ملک کی فنی اور عوامی موسیقی کے نمودار نما بندے جانتے مانتے ہیں۔ یہ سب کرشمے سُر اور پردہ کے سماگم کے ہیں۔ نارانی نے جسے اصطحاب اور موافقت، ابن سینا نے جسے ملائمت اور سنسکرت دالوں نے جسے سموا تو کال کشہ قرار دیا یہ بھی اسی سُر اور پردہ کا گنگا جہنی امتزاج ہے۔ آخر میں ایک اور اہم نکتہ جو اس سلسلے میں دلیلِ قطعی ہے کہ آج جسے کھرج کا سُر کہا جاتا ہے اور جو واحد بنیاد ہے ہر لحنی و ایقاعی تصنیف و تالیف کی، وہ وجود ہی میں نہ آتا اگر سُر اور پردہ کی ملی جلی دعائیں اُسے پر دان نہ چڑھائیں۔ کیا اس کا ستار اور کیا اس کا سرود کیا اس کی شہنائی اور کیا اس کی بانسری، ان سب کا بول و بنیاد ان کی گنگا گنگا، منیڈ اور سوت یا مڑکی، پھندہ، چھوٹ اور تانیں، یہ سب اسی فیصلے اور اسی سمجھوتے کی جیتی جاگتی یادگاریں ہیں۔



دعا جزادہ، شوکت علی خاں

## اسلامی ہند میں فن خطاطی

انتیازات و خصوصیات

قلم گوید کہ من شاہ جہانم  
قلم کش را بدولت می رسانم

اقلیم سخن ہو کہ امارتِ علم و فن، سلطنتِ اسلامیات ہو کہ آثار و سلفیات، تعلیمات و تکریمات کی جہاں بانی ہو کہ فن و ادب کی تاج وری۔ سب میں قلم کی کشور کشائی اور حکمرانی مسلم ہے جو بھی تاریخ مرتب ہوتی ہے، جو بھی کہانی کہی جاتی ہے، جو بھی تحریک ابھرتی ہے اور جس جس علم کی سرگزشت و رد و آمد بتائی جاتی ہے، وہ قلم کی کہانی، فن تحریر کی زبان اور خط کی ترجمانی ہی ہوتی ہے۔ جب الفاظ تحریری جامہ پہنتے ہیں تو یا لباس و نگین وضع ہوتے ہیں یا بلند آسماں بوس قطب مینار اور حسین تاج محل تعمیر ہوتے ہیں، غلاف کعبہ ہو کہ گنبد خضریٰ، محراب و منبر ہوں کہ مساجد و مقابر آستان درویش ہو کہ محلات شاہی، طاق و محراب ہوں کہ طاق ابروے محبوب، تحریر اور فن تحریر کی جلوہ نمایاں تاحد نظر دامن دل کو کھینچتی ہوئی اس طرح مرکوز ہو جاتی ہیں جیسے الفاظ، مراکز و نقاط، رخ و دامن کسی محبوب کج کلاہ کے رخ و گیسو میں جم جاتی ہوں۔

فن خطاطی اپنی تمام و کمال جمالیاتی شانِ صفا، تخلیقی جلوہ نمایوں اور تسخیری عظمتوں کے ساتھ، جملہ فنونِ لطیفہ میں ممتاز و منفرد ہے۔ وہ عالم اسلام کا لازوال شاہکار اور مصویرِ فطرت کی خاص دین ہے۔ جس سے نہ صرف سی پارہ دل کی عظمت



”تاغم ہے بلکہ کائنات کی رعنائی و زیبائی بھی اسی سے تاغم و داکم ہے۔ لوحِ دل کو جلا بخشنے والا“ انسانی عظمتِ فکر کو چار چاند لگانے والا، تاجِ محل کے حسن کو دوبالا کرنے والا، صحائف و مصاحف کی تزئین کرنے والا اور مسکوکات و مخطوطات کو زیب و زینت دینے والا“ یہی ایک فن ایسا ہے جس کے آگے شہنشاہ سرنگوں ہوتے ہیں، شہزادوں اور شہزادیوں کے نو لکھے باز شتار ہوتے ہیں، مصوٰر اپنی بوتلمو نیاں بھول جاتا ہے یہاں تک کہ محبوب کج کلاہ بھی اپنا دل نکال کر رکھ دیتا ہے۔ یہی خط، یہی دائرے اور نوک پلک خود انسان کے کتابی چہرے کو بھی ایک صحنیفہ بنا دیتے ہیں۔ اگر بہ نظر غائر دیکھیں تو انسان کا چہرہ خود ایک شان دار خطاطی کا نمونہ ہے۔ یہ دائرے، یہ کششیں، یہ رخ، یہ دامن نوک پلک، نشستِ مراکز و نقاط کو۔ ع

”اے چہرہ زیبائے تو رشکِ بتانِ آذری“

کا مصداق بنا دیتا ہے۔

فنِ خطاطی کی حکمرانی وہ اقلیم ہے جہاں کوئی شاہ جہاں کسی باقوت رقص کو طلائی سکوں میں تلو اتانظر آتا ہے، کوئی عالم گیر اورنگ آسمانی کی کتابت پر لعل و جواہرات نذر کرتا دکھائی دیتا ہے، کوئی جہاں گیر فنِ خطاطی پر طلائی مہر نچا کر کرتا ہے، کوئی ہمایوں شیرازی کو خشخاش کے دانے پر قل ہوا اللہ لکھنے پر زور و جواہرات میں تولتا ہوا نظر آتا ہے، کوئی تیمور میر علی تبریزی کو انعام و اکرام سے نوازتا ہے، کوئی شہنشاہ، کوئی دادگر و امیر کسی فن کار کو باقوت رقص، کسی کو زریں رقص، کسی کو جواہر رقص، ہفت قلم، شیریں رقص، غنبریں قلم اور زمر و قلم وغیرہ کے خطابات سے نوازتا نظر آتا ہے۔

اسلامی ہند میں فنِ خطاطی مسلمانوں کی عظیم المثال غیر متبادل اور لافانی دین ہے، جو اپنی خصوصیات و امتیازات کے اعتبار سے تمام فنونِ لطیفہ میں زیادہ لطیف و نطیف اور ہمہ گیر ہے۔ یہ دوسرے فنونِ موسیقی، مصوٰری، نقاشی، سنگ تراشی، معماری اور صناعی سب سے ممتاز و منفرد ہے، اس لیے کہ یہ ان فنون کی محتاج نہیں ہے جب کہ دوسرے فنون اس کے محتاج نہیں تو اس کے اثر سے نکھر کر زیادہ دلکش، زیادہ دل نشیں، حسین تر اور نظر نواز ہو جاتے ہیں۔ لال تلحے کی صنعت اس کی سنگین فصیلیوں، دیوان خاص، دیوان عام، مرمریں موتی مسجد کی عظمت، قطب مینار کی فلک بوس



بلندی اور شاہجہانی جامع مسجد کی رفعت و شہرت سے کوئی کتنا بھی سنگ دل ہو منکر نہیں ہو سکتا۔ لیکن اگر اس فن تعمیر کو فن خطاطی سے آراستہ و سپر استہ نہ کیا جاتا تو اوراق شجر کی طرح صحیفہ کائنات پر اس کی عظمت کی چھاپ نہ لگتی۔ خطوط کی کششوں، دامن و دائرے، کرسی، نشست، رخ و فصل اور شان و صفائے ایک تاج محل میں کئی تاج محل اور ایک لال قلعے میں کئی لال قلعے بنا ڈالے۔ یہی فن قرطاس ابھیں پر تاج محل بھی بناتا ہے اور لال قلعے کی عظمت بھی نکھارتا ہے، قطب مینار کی رفعت بھی بلند کرتا ہے اور محراب و منبر، دروازوں اور درتچوں میں اس طرح رنگ بھرتا ہے جیسے کہکشاں کے بکھرے بکھرے تارے سنور کر منسلک ہو گئے ہوں، یا عروس نو بہار کی زلف عنبریں انشال سے سنور گئی ہو۔ بات سنورنے کی ہے، یہ فن سنورنے اور سنوارنے کے لیے ہے، ایک طرف کتاب سنورتی ہے دوسری طرف نظر نکھر کر حسن و جمال سمیٹ لیتی ہے۔

اس فن میں اتنی جاذبیت اور کشش اس لیے بھی ہے کہ خود عربی حروف باعتبار ساخت و پرداخت اور اپنے دائروں اور کششوں میں شمشیروں کی نوکوں کی طرح پرکشش، دیدہ زیب اور نظر نو آ رہیں۔ اسلام نے اس فن میں اور جان ڈال دی۔ جس طاقت، جس فن پر روح اسلام کی چھاپ پڑ گئی وہ اور بھی نکھر گیا۔

کوئٹہ، جو دور اسلام میں دارالعلوم تھا، یہیں سے خط کوئی کا آغاز ہوا۔ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں خط کوئی میں اصلاح ہوئی، اعراب کی ایجادات، حرکات، کشش کرسی اور شان و صفائے خط کوئی ترقی کرنے لگا۔ اس خط میں ابتداءً اسلام کے کچھ مسکوکات، کچھ مصاحف کچھ منشور و فرمان محفوظ ہیں۔ حضور سرور کائنات خیر موجودات سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمانِ شہابی، حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور حضرت عثمان ذوالنورین کے قرآن کریم کے نسخے اس خطِ قدیم کے منظر ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمانِ شاہی کی نوٹ اسٹیٹ کا پی ہمارے ادارے میں بھی تقدس و تبرک کے ساتھ زیارت گاہ بنی ہوئی ہے۔

خلافت بنی امیہ کے عہد میں خط کوئی میں قدرے تغیر و تبدل و اصلاح سے قطعہ نے چار خط ایجاد کیے۔ دوسری صدی ہجری میں نامور تاریخ ساز فاضل خلیل



بن احمد نحوی متوفی ۸۶۷ھ نے خطِ کوفی کی اصلاح کر کے موجودہ اعراب ایجاد کیے۔ علامہ خلیل نحوی سے پہلے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے شاگرد رشید ابوالاسود متوفی ۶۸۸ھ نے نقاط کی ایجاد کی جن سے حرکات کا کام لیا جانے لگا۔

مشہور محقق و مورخ ابن ندیم نے نو ذوالعلوم میں لکھا ہے کہ طلوع اسلام سے پہلے ایران میں سات خط رائج تھے، ان کو ایرانی ہفت قلم کہتے تھے۔ خلیفہ مامون رشید کے استاذ علی بن حمزہ متوفی ۸۲۷ھ نے بھی خطِ کوفی سے کئی شاخیں نکالیں۔ اور مامون کے زمانے تک خطِ کوفی کی مردہ شاخیں قلم الجلیل دشاہی فرامین اور مساجد کے کتبے لکھے جاتے تھے، قلم السجلات و دستاویز حکم نامہ وغیرہ لکھا جاتا تھا، قلم الدیباچ دکتاہوں کے ابتدائیہ لکھے جاتے تھے، قلم طومار دیہ جلی، واضح مسجدوں میں کتبے لگنے تھے، قلم التلثین قلم الحرم، خطِ رحش، خطِ بیاض، خطِ مدح وغیرہ رائج تھے۔

ابن مقلہ متوفی ۳۲۸ھ نے خطِ کوفی سے چھ خط ایجاد کیے جس کو رباعی میں اس طرح کہا گیا ہے۔

نگار من خط خوش می نوید      بغایت خوب دلکش می نوید  
مناشیر و محقق نسخ و ریجاں      رتاع و ثلث ہر شش می نوید

چوتھی صدی ہجری مطابق دسویں صدی عیسوی میں حسن بن حسین علی ناری نے رتاع اور توثیع سے ایک اور دل پسند اور نظر نواز خط، خطِ تعلیق ایجاد کیا۔ نسخ ہی سے ثلث، رتاع، بہار، محقق، ریجان نکلے ہیں اور اس تعلیق اور نسخ کی حسین آمیزش سے ایک دائمی حسین و جمیل جاذب نظر خط نستعلیق وضع ہوا۔ جس کے موجد امیر تیمور کے ہم عصر میر علی تبریزی تھے۔ ابوالفضل نے دیباچہ مرقع بادشاہی میں لکھا ہے کہ میں نے تیمور کے عہد سے پہلے کی نوشتہ و صلیاں خطِ نستعلیق میں دیکھی ہیں۔ اصل میں پانچ توت مستعصمی متوفی ۶۹۸ھ ۷۲۹ھ اس کے موجد تھے۔ میر تبریزی نے اس خط کی شان و صفا کی تکمیل کے ساتھ جلا کی تھی۔ وہ موجد نہیں مصلح تھے۔ اس لیے کہ ہمارے ادارے عربی، فارسی، ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، راجستھان، ٹونک میں خطِ نستعلیق میں لکھے ہوئے ۴ ٹھوس اور نویں صدی ہجری کے مکتوبہ نسخے موجود ہیں ان میں ایک کلیاتِ خواجہ کرمانی بھی ہے جو ان کی حیات کا مکتوبہ ہے۔



یا قوت مستعصمی اپنے متقدمین سے بہت آگے بڑھ گیا تھا۔ اس نے شش قلم کی تکمیل کر کے نوک و پلک ہی درست نہیں کیے، بلکہ اس میں دل آویزی، فنکاری، پختہ کاری اور کمال و جمال کا بھی مظاہرہ کیا۔ ویسے وہ نسخ کا ماہر فن استاد تھا۔ لیکن اور خطوط میں بھی مدخل تام اور ید طولی رکھتا تھا۔ اس نے شش قلم کی نسبت سے چھ نامور تلامذہ ارغواں کابل، نصر اللہ طبیب، یوسف مشہدی، مبارک شاہ تبریزی، زرتی رتم، حیدر جلی نویس اور احمد سہروردی چھوڑے جن کے فن کی پیروی ہندستان میں بدرجہ احسن کی گئی ہے۔

ہندستان میں انہیں خطوط نے رواج پکڑا۔ مقامی روش کے اعتبار سے کچھ تبدیلی ضرور آئی، لیکن خطوط کی شان و صفا وہی رہی۔ قدرے اجتہاد اور امتیازی شان نے خاص طور سے نسخ اور نستعلیق کو اپنے مقامی رنگ میں نکھارا۔ حالاں کہ اسلامی ہند کے ماہرین فن اور خطاطان ہند نے مستعصمی، آقا رشید، اور میر علی تبریزی کی اتنی مشق کی کہ اسی رنگ کے ہو لیے، پھر بھی مساجد و مقابر، کتبوں اور مسکوکات میں ہندستان نے امتیازی شان کا مظاہرہ کیا۔ محلات، خانقاہوں اور مقابر کے خط طومار میں لکھے کتبے اور خط طغرا میں آراستہ و پیراستہ وصلیاں اور مرقعے خالص ہندستانی رنگ کے آئینہ دار ہیں۔ میر پنچ کش کسی تبریزی اور آغا رشید سے کم نہیں تھا۔ اسی طرح حافظ نور اللہ جنہوں نے ہاتھی دانت کے ایک شیٹ پر پوری گلستان کندہ کی تھی اور جو سراپا حسن و جمال کا آئینہ بنی الور میوزیم میں اب تک نظر کو نورو نہ بہت بخش رہی ہے۔ ان کی دو وصلیاں ہمارے ادارے میں بھی محفوظ ہیں۔ خود داراشکوہ، اورنگ زیب اور حافظ ابراہیم کسی طرح میر عماد، باقر یا قوت حدادی سے کم نہیں تھے۔ اسی طرح خطِ ثلث نسخ کی تزئین ہے اور رقاغ ثلث کی تزئین اسلامی ہند میں چاروں خطوں کی شان و صفا اور نوک و پلک کی فن کارانہ بصیرت اور مشقِ تامہ کے ساتھ درستی ہی نہیں کی گئی بلکہ یہاں نئے خطوط بھی ایجاد کیے گئے مثلاً نسخ سے نسخ بہاری ایجاد ہوا جس کے دور اور حرف پُر اور زیادہ چلی ہوتے ہیں۔ اس خط کے نمونے بہت کمیاب ہیں۔ اس ادارے میں چند مخطوطات محفوظ ہیں۔ یہ خط اب ہندستان میں رائج نہیں ہے۔ اس کا رواج جملہ خصوصیات و امتیازات



کے ساتھ آٹھویں صدی ہجری اور ابتدائی نویں صدی ہجری تک رہا ہے۔  
 نسخ اور ثلث دونوں میں امتیازی فرق ہے، ثلث کے مراکز دائرے اور  
 کشیں نسخ سے سہ چند اور پرکشش و نوک دار ہوتی ہیں اور کرسی و نشست بہت  
 جاذب نظر ہوتی ہے۔ اسی طرح رقاہ ثلث سے زیادہ مزین ہوتا ہے جب کہ توثیح  
 بہت جلی ہوتا ہے۔ ریحان میں مراکز اور دائرے قدرے پرکار اور بھرے ہوئے  
 ہوتے ہیں جو ثلث سے مختلف ہے۔ لیکن یہ سب خط کسی نہ کسی اعتبار سے ایک دوسرے  
 سے مماثل ضرور ہیں۔

رقاہ اور ثلث اور ریحان میں دانگ اور دائروں کے بناؤ اور نکھار کا ہی  
 فرق ہے۔ رقاہ اور توثیح کے امتیاز سے جیسا اور بتایا ہے ایک اور خط تعلیق بنا  
 جو دسویں تک بہ شان و شوکت چھایا رہا۔ اس کی مشاطگی و تزئین خواجہ تاج  
 سلمانی نے کی جو پندرہویں صدی عیسوی کے عہد آفریں فن کار تھے۔  
 نستعلیق سے اچھا اب تک کوئی خط نہیں ہوا۔ وہی اب تک نسخ نہ ہوتے  
 ہوئے بھی نسخ ہے۔ ایران میں میر علی تبریزی اور ہندوستان میں امیر رضوی  
 پنج کش کے مقابل اب تک کوئی پیدا نہیں ہو سکا، البتہ خلیق ٹونکی نے میر پنج کش  
 کی روش جو ختم سی ہو چلی تھی، زندہ کر کے مزید رنگ بھر دیے۔ خلیق ٹونکی نسخ کے  
 ماہر اور نستعلیق کے عامل، طغریٰ اور طومار کے مشاق کامل ہیں۔ انھوں نے  
 خالص ہندوستانی رنگ میں خطاطی کے ساتھ نقاط، مراکز اور بین السطور جو رنگ  
 بھرے ہیں وہ ان سے پہلے کسی خطاط کے یہاں نہیں۔ ابھی ان کا عروج ہے آئندہ  
 کمال دیکھیں گے۔ فن خطاطی کے دور زوال میں انھوں نے اپنے فن کا کمال دکھایا  
 ہے جو لائق دید ہی نہیں تقلید طلب بھی ہے۔

میر علی تبریزی نستعلیق کے مجدد نہیں تو مصلح بھی جنہوں نے اپنے لڑکے  
 میر عبداللہ کو یہ فن سکھایا۔ جس نے جعفر تبریزی کو بنایا۔ تیسرے صاحب فن مشاق  
 نستعلیق مولانا اظہر تھے جنہوں نے تبریزی کے تلامذہ سے بازی لے لی۔ خط نستعلیق  
 کو نستعلیق بنانے میں سلطان علی مشہدی کا بھی بڑا کارنامہ ہے۔ انھوں نے  
 سیرت الخط یا سیرت السطور کے نام سے فن خطاطی پر ایک نظم بھی کہی ہے۔



سلطان مشہدی کے شاگرد کے شاگرد میر علی ہروی سب سے ہی بازی لے گئے تھے۔ میر علی ہروی کے بعد سو سال تک ایسا صاحب فن کوئی نہیں ہوا یہاں تک کہ میر عماد قزوینی ۱۱۵۰ھ سامنے آئے۔ میر عماد نے نستعلیق کے عروج و کمال کی بانداز نستعلیق تکمیل کی۔

اسلامی ہند میں فن خطاطی کی داستان مرتب کرنے کے لیے ضروری تھا کہ اس فن کی مختصراً اس نظریہ سے داستان کہہ دی جائے کہ کون کون سے عوامل و اعلام نے ہندوستان میں اس فن کی ان تمام و کمال جزئیات و کلیات و امتیازات و خصوصیات کے ساتھ پرورش کی۔ ہندوستان میں خاص طور سے نسخ اور نستعلیق نے زیادہ رواج پایا۔ ویسے ماہران فن نے اور خطوط میں بھی کمال حاصل کیا۔ بہت قلمی ہونے کے علاوہ ہندوستانی خطاطان خطِ گلزار، خطِ طائوس، خطِ زلفِ عروس، خطِ منشور، خطِ غبار، خطِ شفیعہ، خطِ بدر کمال، خطِ ولایت طغرا، خطِ ماہی، خطِ ہلال، خطِ ناخن، خطِ توام، خطِ لرزہ، خطِ خشت، خطِ گوہر، خطِ معکوس، خطِ دیوانی، خطِ فارسی، خطِ گنج و پیوند اور خطِ خورد بینی کے بھی ماہر رہے ہیں۔ اکثر خطاط ایران سے آئے۔ لیکن ہندوستان میں زیادہ عروج پایا۔ شاہان سلف نے اس فن کی آب پاری کی۔ ہر صاحب فن کی اس طرح سرپرستی کی جیسے شہزادوں اور شہزادیوں کو پالا جاتا ہے۔ اپنے درباروں میں ایسے خطاطوں کو اس طرح چھپائے رکھا جیسے صدف ابر نیساں سے قطرہ گوہر چھپائے رکھتی ہے۔ قدر دان بادشاہوں، رئیسوں اور امیروں نے فن خطاطی کو اتنا عروج دیا کہ آج اس فن کی داستان افسانہ در افسانہ اور داستان درد داستان ہوتی جاتی ہے۔

مسلم حکمرانوں نے محمود غزنوی اور غوری سے لے کر شاہ ظفر تک ہندوستان میں صرف فتح و تسخیر و حکومت ہی نہیں کی ہے اس کی عظمت میں اضافہ بھی کیا ہے۔ فنون لطیفہ کی عظمت کا سکہ جمائے ہوئے اسلامی علوم و فنون کی غیر متبادلاتی بنا بھی دی ہے۔ جیٹیل اور سنگلاخ زمینوں میں قطب مینار نصب کر دیے۔ سنگین تلعوں کا جال بچھا دیا۔ تاج محل بنا دیے۔ شیش محل و شاہ برج بنا دیے۔ صفحہ قرطاس پر کہیں تاریخ لکھ دی، کہیں تاریخ بنادی۔ درو دیوار پر فنون لطیفہ کی



قوس قزح کے گاہے رنگا رنگ اُبھار دیے۔ انھیں رنگا رنگ رنگوں میں فن خطاطی کا رنگ بھی ابھرتا ہوا رنگ ہے اور چلتا ہوا سکتہ ہے۔

عہد سلاطین میں قطب الدین ایبک اور سلطان ابراہیم لودھی تک فن خطاطی ایک تاریخ ساز فن لطیفہ کے آثار و اعلام قریطاس ابيض پر ہی نہیں، کتبوں، مقبروں، قلعوں، میناروں پر بھی مزین کر کے عہد مغلیہ کے لیے آثار الصنادید چھوڑ گیا۔ اس عہد میں نسخ سے ایک مقامی شان کے حامل خط بہاری کی ایجاد ہوئی۔ اکثر قرآن کریم کے نسخے اس خط میں ملتے ہیں۔ خط نسخ اور خط نستعلیق سے یہاں کے خطاطوں نے خالص ہندستانی شان و صفا پیدا کر لی۔ ایرانی الاصل نسخ اور ہندستانی مخطوطات میں ایک خط ممیزہ کھنچا ہوا ہے۔ ہندستان کے نسخ میں دائرے دا من بھر پور ہوتے ہوئے قدرے پھیلے ہوئے ہیں، اعراب کی شکل بدلی ہوئی نہیں نکھری، اور سنواری ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ ہندستانی خطاطوں نے مراکز، نقاط، جداول، باریکہ دندان موش، لٹ کاغذ اور بین السطور کی آرائش سے اس خط کو فن مصوری اور سنگ تراشی کے مماثل کر دیا جس کا کمال مغلیہ دور میں بدرجہ اتم ملتا ہے۔ اس فن کا مظاہرہ دورِ ملوکیت میں پتھروں میں زیادہ ملے گا، یا مسکوکات میں، دونوں میں یہ فن کمال کو پہنچا ہوا ہے۔

اس دور میں سلطان ناصر الدین محمود بن التتمش خود خطاط مصحف تھا۔ اس نے قرآن کریم کے دو نسخے تیار کر لیے تھے۔

عہد مغلیہ تاریخ میں ہر میدان میں عہد آفریں دور تھا۔ اور اس فن کا تو زریں عہد کہا جاتا ہے۔ شہنشاہِ بابر خود موجد اور بہترین خطاط تھا۔ اس نے ثلث کے بھرپور دائروں میں رقص کی نوک پلک دے کر خط طغری کی کرسی و نشست سے ایک خوبصورت خط باہری ایجاد کیا جو آپ اپنا جواب تھا۔ طغرانیسی کا کمال اسی خط میں حاصل ہوا ہے۔ ہمایوں خود عالم اور مجاہد ہونے کے ساتھ ساتھ ایک باکمال صاحبِ قلم اور خطاط بھی تھا۔

مشہور و معروف عبدالصمد شیرازی جنھوں نے خوشنویس پر خطِ خود بینی کا مظاہرہ کرتے ہوئے قل ہواللہ یعنی سورۃ اخلاص لکھ ڈالی، ہمایوں کے استاذ تھے۔



شاہان مغلیہ میں، جہاں گیر شاہ جہاں، اور اس کے شہزادے داراشکوہ شجاع اور اورنگ زیب بہترین خطاط تھے۔ بلکہ شہزادیوں میں، گلبدن بیگم، جہاں آرا بیگم اور زیب النساء بیگم کی روش قلم بتا رہی ہے کہ وہ بھی فن خطاطی میں یدِ طولیٰ رکھتی تھیں۔ عربی، فارسی، لیسرچ انسٹی ٹیوٹ، راجستھان، ٹونک میں داراشکوہ اور جہاں گیر کے عرض دیدہ اور جہاں آرا اور اورنگ زیب کی خطاطی کے نمونے ان کی فن دانی کے قصے کہہ رہے ہیں۔

اکبر بادشاہ خود خطاط نہیں تھا۔ لیکن اس نے اس فن کی بڑی سرپرستی کی۔ اس کے دور کے فن خطاطی کے نمونے محلات، عمارات شاہی، دوا دین، ابواب شاہی، مزارات و مقابر و سبالات دموامرات عہد اکبری کو زندہ کیے ہوئے ہیں۔ علوم و فنون کی نشاۃ ثانیہ اسی دور میں ہوئی تھی۔

عبد الرحیم خان خانان خود شاعر و ادیب ہونے کے علاوہ ماہر فن خطاط بھی تھا۔ اس کی تحریریں اس انسٹی ٹیوٹ میں اس کے ذوق فن کی دادِ تحسین دے رہی ہیں۔ اکبر کے دور کے بہترین خطاط میر عبد اللہ ترمذی نے نستعلیق کو بہت سنوارا۔ اکبر اعظم نے ان کے اس کمال فن پر ان کو مشکین رقم کا خطاب عطا کیا تھا جو جہانگیر نے بھی بحال رکھا۔ ان کی نوشتہ و صلیاں خسرو باغ، الہ آباد اور اجمیر میں محفوظ ہیں۔ اسی طرح محمد حسین کاشمیری کو ”زرین قلم“ کا خطاب دیا گیا۔ وہ اپنے استاد عبد العزیز سے بھی آگے بڑھ گیا تھا اور میر علی تبریزی کے قلم کی شان و صفا اور روش کو اپنے قلم میں بسا لیا تھا۔ محمد علی اس کا بیٹا بھی جلی قلم کا استاذ گزرا ہے۔ اس دور کے خطاطوں میں عبد الصمد شیریں قلم، میر باقر بن میر علی ترمذی، محمد امین مشہدی، میر عبد اللہ نظامی قزوینی، نور اللہ قاسم ارسلان، ملّا علی مہرکن، مرزا حسین اصفہانی، محمود شہابی، میر مظفر خاں اور اشرف خان بہت مشہور و معروف ہوئے ہیں۔ تمام ہی فن خطاطی کے تذکرہ داروں میں ان کا ذکر ملتا ہے۔ ڈاکٹر ضیاء الدین احمد نے اپنی کتاب ”مسلم کیلی گرافی“ میں ان کا ذکر کیا

MUSLIM CALLIGRAPHY

ہے۔ ڈاکٹر زید۔ اے۔ ڈیہائی نے بھی اپنے بصیرت افروز مقالے میں ان کو جگہ دی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ صحیفہ خوش نویسوں میں بھی حروف تہجی کے اظہار سے



ان تمام باکمال خطاطوں کے حالات ملتے ہیں۔

اکبر کے بعد اس کا بیٹا جہاں گیر خود بہترین خطاط، مصور اور فنون لطیفہ کا ادا شناس اور مبصر تھا۔ اس نے ترک میں لکھا ہے کہ

”اگر ایک تصویر مختلف مشہور فن کاروں کی بو قلمونیوں کا شاہ کار ہو تو میں ایک ایک قلم اور دستکاری کا تجزیہ کر کے بتا سکتا ہوں کہ کون کون سا حصہ کس کس کی بو قلمونیوں کا نتیجہ ہے۔“

خود اس کا قلم نچتہ کار اور منجھا ہوا تھا۔ اپرانی نستعلیق کو شکستہ روش سے لکھنا مغلیہ بادشاہوں اور شہزادوں کا خاصہ تھا۔

دیکھنے میں شکستہ روش لیکن منجھا ہوا نستعلیق ہمارے یہاں کے نقد النصوص کے ایک نسخے میں جہاں گیر، داراشکوہ، حضرت جامی رحمۃ اللہ علیہ اور شاہ ہرات حسین مرزا کی تحریرات پر مشتمل ایک ساتھ محفوظ ہے۔ یہ پورا نسخہ ہرات کے ماہر فن استاد محمد خوافی خان کا نوشتہ ہے۔ اس نسخے کی داخلی اور خارجی شہادتوں پر بالتفصیل

میں نے ایک مقالہ انگریزی میں لکھا ہے جو اسلامک کلچر (ISLAMIC CULTURE)

- 1973

میں شائع ہو چکا ہے۔ جہاں گیر کے دور کے دوسرے اہم خطاطوں میں عبد الرحیم، روشن قلم، میر عبد اللہ، مشکیں قلم، محمد صالح، محمد مومن اور محمد شریف نامور خطاط و کتاب گزرے ہیں۔

دور شاہ جہانی مغلیہ سلطنت کا دور زریں کہلاتا ہے۔ خط نستعلیق اور خط طومار اسی عہد میں عروج پر تھے۔ جگہ جگہ کتبے روش روشن طومار کی بھرمار بھی بخطوطات و صلیبوں اور شاہی مرقعوں کا دور دورہ تھا۔ میر عماد قزوینی کے بھتیجے عبدالرشید دہلوی کے شاہ جہاں کے دربار شاہی سے وابستہ ہو جانے سے خط نستعلیق کو نیا مذاق اور نکھار ملا۔

عبدالرشید دہلوی، داراشکوہ اور زیب النساء بیگم کا استاذ بھی تھا۔ اس کی دہلیاں اب تک ٹونک میں محفوظ ہیں۔ نیشنل میوزیم میں بھی اس کی دہلیاں محفوظ ہیں۔ نستعلیق کے خط کی شان و صفا کے ساتھ، دانگ، مدتات اور کھربور کششوں کی روش و سطح کو کرسی نشست سے حسین انداز سے بٹھانے کا سہرا



شاہ جہانی دور کے اسی گِل سہ سبد کے سر ہے۔  
 نستعلیق کی طرح دور شاہ جہانی میں نسخ کی بھی نوک پلک صرف درست ہی نہیں  
 ہوتی بلکہ اس کو آراستہ و سپر استہ کر کے عروس الخط بنا دیا گیا۔ نسخ کو عروس الخط  
 بنانے کا سہرا عبدالباقی حیدر "یا قوت رقم" کے سر ہے۔ انھوں نے ایک سی ورتی قرآن  
 شریف بخط عروس الخط نسخ خفی میں اس رعایت سے لکھا کہ خفی جلی کی طرح پڑھا  
 جائے اور ہر سطر الف ہی سے شروع ہو۔ یہ نسخہ شاہ جہاں کو پیش کیا گیا تو اس  
 نے حیدر کو "یا قوت رقم" کا خطاب دیتے ہوئے سکھ رائج الوقت میں تلوادیا۔  
 یہ قرآن شریف ہمارے ادارے کی زینت بنا ہوا دعوتِ نظارہ دے  
 رہا ہے۔ اس کی جلد بھی اس دور کے طلائی پتروں اور لپتہ کاری کے فن اور دیگر  
 امتیازی خصوصیات کی حامل ہے۔

اسی دور کے بہترین خطاطوں میں چندر بھان، سورج بھان، خواجہ نامی  
 عبدالرحمن جو آقا رشید دہلوی کے تلامذہ ارشد میں سے تھے مشہور ہوئے ہیں۔ اسی  
 دور شاہ جہانی میں علی اکبر، علی اصغر، جو عبدالباقی کے بیٹے تھے اور محمد عارف ہردی "یا قوت  
 رقم" بھی بہت نامی و کامی خطاط گزرے ہیں۔

اورنگ زیب خود بہترین ماہر فن خطاط تھا۔ نسخ اور نستعلیق آمیز شکستہ میں بد  
 طوئی رکھنا تھا۔ قلم کے دور، سطح، اور دامن و دانگ کا ماہر تھا۔ اس کے نوشتہ قرآن  
 شریف کے خط نسخ میں کتابت کیے ہوئے نسخے ہندستان میں کہیں کہیں محفوظ ہیں۔  
 ہمارے ذخیرے میں بھی ایک جلی خط نسخ میں مکتوبہ نسخہ جو نامکمل ہے محفوظ  
 ہے۔ اس نسخے پر اس کے پوتے مرزا ہمایوں بن کام بخش کی تحریر بھی موجود ہے۔  
 محمد باقر اور حاجی اسماعیل شاہی فرمان نویس تھے۔ حاجی اسماعیل کو "رشد  
 رقم" کا خطاب عطا ہوا تھا، اس کے کچھ دستِ فرمان والا شان اور اسناد  
 ٹونک میں محفوظ ہیں۔

عبداللہ، محمد امین مشہدی، سید احمد، محمد نعیم اصغرہانی، مرزا محمد، محمد صادق،  
 میر حبیب اللہ، مل راج، میر معزز، فطرت اور عبداللہ درایت خاں ایسے خطاط  
 اور رنگ زیب کے دربار سے وابستہ تھے۔ یہ عہد فن خطاطی کی آخری بہار اور غنیمت



کا آخری نمکھار تھا۔

بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری نستعلیق اور نسخ کے غلبہ میں تمام ضرور ہو گئی لیکن باقوت رنم کے نسخ میں اور دیلمی کے نستعلیق میں روش دہی رہی۔ اس دور کے مایہ ناز اور یگانہ رذر گار ماہران فن قاضی عصمت اللہ خاں اور امیر رضوی نیچہ کش ہوں یا ان کے بھائی نبض اللہ جو نسخ کے استاد تھے اور بہت مشہور ہوئے ہیں یا انھیں کے ساتھ کے حاتم بیگ بھائی، حاجی نامدار محمد افضل، افضل حسینی، محمد عاقل، محمد موسیٰ اور اس کے تلامذہ، رائے سند محمد حافظ خاں، لچھمن سنگھ اور پنڈت لچھمی نرائن جیسے صاحبان کمال ہوں، ان کتاب و خطاطان نے شاہ جہانی دور کے رائج الوقت طرز کو نہیں چھوڑا۔ میر نیچہ کش نے البتہ اس روش کو مرید نکھارا اور کشش اور درودانگ سے نستعلیق کو بطرز میر علی تبریزی لکھنے کا ڈھنگ نکالا۔ نیشنل میوزیم کے لیے گزشتہ سال گلستان سعدی کا ایک بہترین طوائی، مزین و مذہب نسخہ خرید گیا گیا ہے جو میر نیچہ کش کے قلم جو اہر ریزہ گو ہر بیز کا شاہ کار ہے جس میں خط نستعلیق بدرجہ کمال کو پہنچا ہوا ہے۔ میر نیچہ کش نے دائروں اور سطح و دامن کی نوک بلیک کو اتنا سجا یا ہے اور اتنا نکھارا ہے کہ ہندوستانی نستعلیق ایرانی الاصل نستعلیق سے بہت آگے بڑھ گیا ہے۔

میر نیچہ کش نہ صرف خطاطی کے استاد تھے، بلکہ مصوری، نقاشی، جدول کشی اور نیچہ کشی کے بھی ماہر تھے۔ انھوں نے مولانا غلام محمد ہفت قلمی سے جو اس صدی کے بہترین تذکرہ نگار اور خطاط تھے، اصلاح لی تھی۔

خط نستعلیق کے ساتھ ساتھ خط شفیچہ اور خط شکستہ کا حسین امتزاج لیے ہوئے خط فارسی اور خط دیوانی کا بھی بہت دور دورہ رہا۔ ان خطوط کے ہزاروں نمونے جلوہ صد رنگ بنے ہوئے دعوتِ نظارہ بخش رہے ہیں۔

دراست خان ان خطوں کے ماہر تھے اور ان کے بعد محمد مرید خاں جو محمد شاہ بادشاہ کے درباری خطاط تھے اور محمد مرید خاں کے شاگرد پریم ناتھ، امام الدین حسن، حیات علی، راجہ شیر سنگھ اور لالہ درگا پرشاد نے بھی اس سلسلے میں کافی



## شہرت حاصل کی۔

شاہ عالم کے عہد حکومت میں محمد علی جو شہزادہ کام بخش بن اورنگ زیب کے استاذ تھے، خلیفہ سلطان اس کے شاگرد میر محمد حسین، شاہ اعزالدین اور اس کے شاگرد خوشنونت رائے، محمد عابد، نجم الدین اور حافظ ابراہیم بھی فن خطاطی کے نامور خطاطان گذرے ہیں۔

حافظ ابراہیم، اکبر شاہ دوم کے درباری خطاط تھے۔ نستعلیق میں کمال فن کو سمجھے ہوئے تھے۔ ان کے ہاتھ کا ایک مڈہشب، منقش اور مہینا کار فرمان شاہی لکھا ہوا ٹونک میں محفوظ ہے جس میں انھوں نے اپنے کمال فن کا اس طرح مظاہر کیا ہے کہ بین السطریح کے دندان موش اور نقاط و مراکز کو دور سے دیکھنے پر کبوتر، چوزے، مرغان چن اور طیور صحرا ابھرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

بہادر شاہ ظفر مغلیہ سلطنت کے آخری تاجدار سریر فن خطاطی کے بھی آخری تاجدار تھے جن کی تحریر اکبری جاہ و جلال اور شاہ جہانی حسن و کمال کا حسین امتزاج تھی۔

اس آخری بہار کے گل سرسبد غلام محمد ہفت قلمی مصنف تندرہ خوش نویسوں تھے۔ جنھوں نے خطاطان ہند کے تندرہ ہیں عروس الخط کے الجھے الجھے گیسو سنوار کر موتی پرودے۔

مغلیہ ظفر و اتبال کے اس دور زوال میں بھی ایسے ایسے گہرے شہ چراغ اور فن کار موجود تھے جن کی درفشانی نے ثقافت ہند کی تاریخ کو اب تک انجن آرا بنا رکھا تھا۔ بدرالدین علی "مرصع زعم" غلام نقشبند خاں، میر سوز و مزا احمد طباطبائی، میر کلاں اور ان کے بیٹے میر محمد حسین، میر سید محمد امیر رضوی "پنج کش" جیسے درہائے شاہ ہوار بھی اسی بہار خزاں رسیدہ کے دیدہ و درماہران فن تھے۔

ہندستان کے گوشے گوشے میں یہ فن ہر دور میں بام عروج پر پہنچا ہوا تھا۔ دکن کی ریاستوں میں میر خلیل اللہ اور عصمت اللہ ابراہیم عادل شاہی خطاط تھے۔ نظام شاہ احمد نگر کے اور حیدر آباد کے ہدایت علی، ولایت علی، بہاراجا کشن پرشاد اور جشیذ علی خان بھی نام آور خطاطان ہند گذرے ہیں۔



اسی طرح کشمیر کے حافظ عبدالوہاب، منیر کشمیری اور آغا غلام رسول کشمیری راجہ رام پور کے دربار سے بھی وابستہ رہے، رام پور کے محمد علی اور مرزا محمد حسین، لکھنؤ کے حافظ نور اللہ، جے پور کے ”جواہر رتم“ رام چند رچی، فن خطاطی کے نامی کامی فنکار گنرے میں۔ ٹونک میں بھی اس فن کو خوب فروغ ملا۔ عربی، فارسی، ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، راجستھان، ٹونک میں نہ جانے کتنے ماہ پارے اور شاہ پارے کن کن آفاقی ارباب علم و فن کی تحریروں اور نگارشات سے مزین موجود ہیں۔

علامہ جزری، تزدینی، یاقوت رتم حداد، نیر نیر شیرازی، ابن الحجر عسقلانی، امام شوکانی، عبد الہادی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا نجف علی جھنجھری وغیرہ کی خطاطی کے نمونوں کے علاوہ مقامی علماء اور فن کاروں کی شوخی تحریر کے شاہکار پردہ خفا میں پڑے ہوئے ہیں۔

مولوی امام الدین جو مولوی کاتب کے نام سے مشہور تھے ان کا فرس، بڑبڑ اور مظلا کنز الدقائق کا نسخہ دیدنی ہے ایسی خطاطی، ایسی مرصع کاری، نقاشی، مینا کاری، جدول کشی اور لوح نگاری کہ دیکھنے والا انگشت بدنداں رہ جاتا ہے۔

نواب وزیر الدولہ دوم فرماں رواے ٹونک کے داماد نوشے میاں مولانا عبد المجید بہترین خطاط اور گنچ دیویند اور نسخ و ثلث کے ماہر فن استاد تھے۔

قلم کی روش سے روش ملانا تحریر سے تحریر اور روشنائی سے روشنائی ملانا ان کی امتیازی شان تھی۔ ان کے مرثومہ نسخے معلم القاری اور حدیث کے دوسرے مخطوطے ادارہ میں محفوظ ہیں۔ مولوی عبدالکریم، استاد آبرو نیچہ کش، تافضی عبد الحلیم، مفتی عبد الحلیم، محمد یوسف، منشی ضیق اللہ خاں، حافظ منشی اسماعیل اپنے اپنے فن کے اچھے خطاط گذرے ہیں۔

نی زمانہ خلیق ٹونکی، سلیم اللہ واصفی اور مولوی صلاح الدین قمر بھی اچھے کتاب اور بہترین خطاط کی حیثیت سے اپنے اپنے فن کا مظاہرہ کر رہے ہیں۔



## حوالہ جات

- (۱) محمد اسحاق فن تخریر کی تاریخ ۱۹۶۲ء ص ۲۱۴۔
- (۲) مولانا احترام الدین احمد شاغل، صحیفہ خوش نوبیاں ۱۹۶۳ء
- (۳) قصر علم، مقدمہ ص ۳۳-۳۲۔
- (۴) باریکا جدول کے بعد یا ایک جدول کو کہتے ہیں جو حاشیہ کے بعد ہوتی ہے۔
- (۵) دندان موش، بن السطور کو مزین کرنے کے لیے بنائے جاتے ہیں۔
- (۶) ٹائٹس آف انڈیا، ۱۹۶۱ء میں شائع ہو چکا ہے۔
- (۷) جو مجبوراً محقر کے مورث اعلیٰ تھے۔
- (۸) مولانا سید قاضی الاسلام، قاضی شہر ٹونک کے جہاں مجبور تھے۔
- (۹) مولوی مفتی حکیم محمد عمران خاں کے جہاں مجبور تھے۔
- (۱۰) خلیق ٹونکی کے استاد تھے۔



## ہمارے مقالہ نگار

- ۱۔ پروفیسر محمد اظہار انصاری — سابق صدر شعبہ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۲۔ ڈاکٹر محمد بسیم منظر صدیقی — لیکچرر شعبہ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- ۳۔ ڈاکٹر محمد عمر — ریڈر شعبہ تاریخ، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- ۴۔ ڈاکٹر کبیر احمد جالسی — ریڈر سینیٹر آف سنٹرل انشین اسٹڈیز، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، کشمیر
- ۵۔ عماد الحسن آزار فاروقی — شعبہ اسلامک اینڈ عرب ایرین اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۶۔ پروفیسر آل احمد سرور — ڈائریکٹر اقبال انسٹیٹیوٹ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، کشمیر
- ۷۔ ڈاکٹر محمد یوسف کوکن — ۱۱۴۱ ایلڈ اما س روڈ، تانم پیٹ، مدراس
- ۸۔ ڈاکٹر محمد صابر خاں — ۳۰۳ ویلز لی مینیشن، ۴۴-۱ ویلز لی اسٹریٹ، کلکتہ ۷۰۰۰۱۶
- ۹۔ پروفیسر عبدالقیوم رفیقی — صدر شعبہ تاریخ، کشمیر یونیورسٹی، سری نگر، کشمیر
- ۱۰۔ جناب سید جمال الدین — لیکچرر شعبہ تاریخ، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- ۱۱۔ ڈاکٹر انیس فاروقی — نیشنل گیلری آف ماڈرن آرٹ، نئی دہلی
- ۱۲۔ جناب شہاب سرمدی — ۹۴۴ دودھ پور، سول لائنز، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱
- ۱۳۔ صاحبزادہ شوکت علی خاں — ڈائریکٹر عربک اینڈ پشین ریسرچ انسٹیٹیوٹ، ٹوٹک دراجتھان



# اطہار تشکر

زیر نظر کتاب ان مضامین کا مجموعہ ہے جو ہجری صدی کے موقع پر جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ اسلامک و عرب ایرینین اسٹڈیز کے تحت ”ہندستان میں تہذیب اسلامی کا ارتقاء“ کے موضوع پر منعقد ہونے والے کل ہند سمینار میں ملک کے منتخب علماء اور دانشوروں نے پیش کیے تھے۔

سمینار کو کامیاب بنانے میں جامعہ کے مختلف شعبوں اور دفاتر کے اساتذہ کار کفان کا تعاون ہمیں ہر ہر مرحلے پر حاصل رہا۔ ان دوستوں میں سے کچھ لوگ جامعہ میں موجود ہیں اور کچھ جا چکے ہیں۔ میں اور شعبہ کے میرے دوسرے ساتھی ان کے حد درجہ ممنون ہیں۔ شعبہ کے اپنے رفقا کا شکریہ ادا کرنا کچھ عجیب سا لگتا ہے۔ لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ ہاتھوں نے ہر نرم و گرم وقت میں میرا ساتھ دیا اور سمینار کو بامعنی بنانے میں نہ دن کو دن سمجھنا نہ رات کو رات۔ اگر ان کا اعتماد مجھے حاصل نہ رہا ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ جامعہ کے اچھے اور کامیاب سمیناروں کی ہرست میں نہ تو ایک اچھے سمینار کا اضافہ ہوتا اور نہ ہی اتنی اچھی کتاب آپ کے ہاتھوں میں ہوتی۔ سمینار میں جتنے مقالات پیش کیے گئے تھے ان سب کو ایک جلد میں پیش کرنا کسی طور ممکن نہ تھا، اس لیے انہیں دو حصوں میں تقسیم کرنا پڑا۔ علمی کتابوں کی اشاعت اس دارالعلم میں رہتے ہوئے بھی آسان کام نہیں ہے لیکن مکتبہ جامعہ کے جنرل منیجر جناب شاہد علی خاں نے حسب توقع اس سلسلے میں ہماری مدد کی اور ان مضامین کو آپ تک دو قسطوں میں پہنچانے کی ذمہ داری اپنے سر لے لی۔ وہ اپنے ہیں ان کا شکریہ کوئی کیا ادا کرے لیکن بات یہ کہ جو شخص انسانوں کا شکریہ ادا نہیں کرتا وہ خدا کا بھی احسان مند نہیں ہوتا۔

مشیر الحق

صدر شعبہ اسلامک و عرب ایرینین اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵



# مکتبہ جامعہ لمیٹڈ کی نئی اور اہم مطبوعات

|  |  |        |
|--|--|--------|
| محبیب صاحب۔ احوال و افکار  | مرتبہ: ضیاء الحسن فاروقی، شیر الحق، شہاب الدین انصاری، عبداللطیف عظمیٰ | ۹۰/ =  |
| حیات عابد  | (سوانح)  | ۴۵/ =  |
| اقبالیات کی تلاش   | (ادب)  | ۳۵/ =  |
| نقد بخوری  | (ادب)  | ۲۵/ =  |
| بالکلیات   | (طنز و مزاح)   | ۱۸/ =  |
| تلامذہ غالب  | (غالبیات)  | ۴۵/ =  |
| انٹی گونی  | (ڈراما)  | ۹/ =   |
| اسلام دورِ حاضر میں  | (منتخب مضامین) ولفرد کیٹول اسمتھ                                       | ۳۶/ =  |
| اسلامیات   | (تحقیق)  | ۲۴/ =  |
| نظموں کا آسمان   | (شعری مجموعہ) سیتا کانت مہاپاتر  | ۲۰/ =  |
| سلسلہ روز و شب   | (خودنوشت)  | ۶۵/ =  |
| دو سہ  | (شعری مجموعہ)  | ۱۲/ =  |
| وجد شاعر اور شخص   | (ادب)  | ۲۵/ =  |
| عمر دین العاص  | (سوانح)  | ۶/ =   |
| آسان اردو  | (تعلیم)  | ۶/ =   |
| خمار کارواں  | (سوانح)  | ۲۴/ =  |
| سحر چیرے دیگر است  | (ادب)  | ۲۴/ =  |
| خطبات عیدین  | (خطبات)  | ۲۱/ =  |
| بچوں کا آرٹ  | (آرٹ)  | ۲۴/ =  |
| ادبی سماجیات   | (ادب)  | ۲۱/ =  |
| الفاظ کا مزاج  | (ادب)  | ۲۱/ =  |
| کلیاتِ عشقِ ملیانی   | (کلیات)  | ۴۵/ =  |
| کہانی کے پانچ رنگ  | (ادب)  | ۲۴/ =  |
| تعلیم، نظریہ اور عمل   | (تعلیم)  | ۳۶/ =  |
| علامتوں کا زوال  | (ادب)  | ۳۶/ =  |
| شعور ادب   | (انتخابِ نثر و نظم)  | ۱۸/ =  |
| برکت ایک پھینک کی  | (مزاحیہ مضامین)  | ۱۵/ =  |
| عالم پناہ  | (ناول)   | ۳۰/ =  |
| اُداس موڑ  | (ڈرامے)  | ۱۲/ =  |
| نیلی ساری  | (افسانے)   | ۱۲/ =  |
| مکتی بودھ  | (افسانے)   | ۲۵/ ۵۰ |
| حضرت جنید بغدادیؒ  | (تصویر)  | ۳۵/ =  |
| تقریر و تبصیر شخص  | (تقاریر)   | ۱۵/ =  |
| فراق شاعر و شخص  | (ادب)  | ۳۵/ =  |
| مردِ ادب کے پیش رو   | (تنقید)  | ۳۰/ =  |
| ذکرِ خیر   | (خاکے)   | ۱۸/ =  |
| مرتبہ: ضیاء الحسن فاروقی، شیر الحق، شہاب الدین انصاری، عبداللطیف عظمیٰ |  |        |
| مرتبہ: ڈاکٹر صفرا مبدی   |  |        |
| عبدالقوی دستوی   |  |        |
| ڈاکٹر حدیقہ بیگم   |  |        |
| یوسف ناظم  |  |        |
| مالک رام   |  |        |
| مترجم: قیصر زیدی   |  |        |
| مرتبہ: پرو فیسر شیر الحق   |  |        |
| مالک رام   |  |        |
| مترجم: کرامت علی کرامت   |  |        |
| صالحہ عابد حسین  |  |        |
| جمیل الدین عالی  |  |        |
| مرتبہ: یوسف ناظم   |  |        |
| مولانا اسلم جیراجپوری  |  |        |
| شکیل اختر فاروقی   |  |        |
| مرتبہ: پرو فیسر انور صدیقی   |  |        |
| عمیق حنفی  |  |        |
| محمد تقی امینی   |  |        |
| عبید الحق  |  |        |
| ڈاکٹر محمد حسن   |  |        |
| غلام ربانی (مراح)  |  |        |
| مرتبہ: مالک رام  |  |        |
| شمیم حنفی  |  |        |
| ڈاکٹر محمد اکرام خاں   |  |        |
| انتظار حسین  |  |        |
| مرتبہ: ادارہ   |  |        |
| وجاہت علی سندیلوی  |  |        |
| رفیع منظور الامین  |  |        |
| ابراہیم یوسف   |  |        |
| خواجہ احمد عباس  |  |        |
| راجندر سنگھ بیدی   |  |        |
| ضیاء الحسن فاروقی  |  |        |
| محمد ہدایت اللہ  |  |        |
| مرتبہ: شمیم حنفی   |  |        |
| ڈاکٹر محمد حسن   |  |        |
| یوسف ناظم  |  |        |

دبئی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ) پٹودی ہاؤس، دریا گنج، سنی دھول ۲ میں طبع ہوئی